عبد الرحمن ابن خلدون

المقـدمـة

حققها وقدم لها وعلق عليها
عبدالسلام الشدادي
الطبعة الخاصة في خمسة مجلدات

الجزء الثالث

خزانة ابن خلدون
بيت الفنون والعلوم والآداب

محتويات الكتاب

الجزء الثالث

ملحقات

لائحة الرسوم

الفصل السادس

(تابع)

[12] الفقه وما يتبعه من الفرائض*

والفقه هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلَّفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة. وهي متلقَّاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة. فإذا استُخرجَت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه.

وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيها بينهم لا بد من وقعوعه ضرورة، [ل]أن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها خلاف** بينهم معروف. وأيضًا فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتتعارض في الأكثر أحكامها، فتحتاج إلى الترجيح، وهو مختلف. وأيضًا فالأدلة من غير النصوص مختلَف فيها. وأيضًا فالوقائع المتجدِّدة لا توفي بهاالنصوص، وما كان منها غير داخل في النصوص فيُحمَل على منصوص لمشابهة بينهما. وهذه كلها إثارات*** للخلاف ضرورية الوقوع. ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم.

* نص هذا الفصل في [ب] بختلف اختلافا كبيرا عن نص [ح] والمخطوطات الأخرى. انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 5، ص201 وما بعدها.
** ألفاظها لكثير من معانيها خلاف [ج].
*** مثارات [ج].

ثم إن الصحابة لم يكونوا كلهم أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخَذ عن جميعِهم، وإنما كان ذلك مختصًا منهم بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالاته بما تلقوه من النبي صلى الله عليه وسلم أو ممن سمعه منه من عليتهم. وكانوا يُسمّون لذلك "القرّاء"، أي الذين يقرؤون الكتاب. لأن العرب كانوا أمة أُمّية، فاختص من كان منهم قارئا للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ. وبقي الأمر كذلك صدر الملة.

ثم عظمت أمصار الإسلام، وذهبت الأمّية عن العرب بمُمَارسة الكتاب، وتمكّن الاستنباط، وكمل الفقه، وأصبح صناعة وعلمًا، فبُدِّلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء.

وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين، طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهم أهل الحجاز. وكان الحديث قليلاً في أهل العراق، لما قدمناه، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه. فلذلك قيل لهم "أهل الرأي". ومقدم جماعتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه الإمام أبو حنيفة، وإمام أهل الحجاز، مالك بن أنس، والشافعي من بعده.

ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به، وهم الظاهرية. وجعلوا مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص والإجماع، وردوا القياس الجلي والعلة المنصوصة إلى النص، لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها. وكان إمام هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابهما.

فكانت هذه المذاهب الثلاثة هي مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأمة.

وشذ أهل البيت بمذهب ابتدعوه وفقه انفردوا به وبنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح، وعلى قولهم بعصمة الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم. وهي كلها أصول واهية.

وشذ بمثل ذلك الخوارج. ولم يحفل الجمهور بمذاهبهم، بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح. فلا يُعرَف شيء من مذاهبهم ولا تُروَى كتبهم ولا أثر لشيء منها إلا في مواطنهم.

فكتب الشيعة في بلادهم وحيث كانت دولهم قائمة في المغرب والمشرق واليمن، والخوارج كذلك. ولكل منهم تواليف وآراء في الفقه غريبة.

ثم درس مذهب أهل الظاهر اليوم بدروس أئمته وإنكار الجمهور على منتحله، ولم يبق إلا في الكتب المجلدة*. وربما يعكف كثير من البطالين ممن يكلف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب، يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم، فلا يخلو بطائل، ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه. وربما عُدَّ بهذه النحلة في أهل البدع، بتلقيه العلم من الكتب من غير مفتاح المعلمين. وقد فعل ذلك ابن حَزْم بالأندلس، على علو رتبته في حفظ الحديث. وصار إلى مذهب أهل الظاهر، ومهر فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم. وخالف إمامهم داود، وتعرَّض للكثير من أئمة المسلمين. فنقم الناس ذلك عليه، وأوسعوا مذهبه استهجانًا وإنكارًا، وتلقَّوا كتبه بالإغفال والترك، حتى أنها ليُحظَر بيعها بالأسواق، وربما تُمَزَّق بعض الأحيان.

ولم يبق إلا مذاهب أهل الرأي من العراق وأهل الحديث من الحجاز.

فأما أهل العراق، فإمامهم الذي استقرت عنده مذاهبهم أبو حنيفة النُّعمان بن ثابت. فمقامه في الفقه لا يُلحَق، شهد له بذلك أهل جلدته، وخصوصًا مالك والشافعي.

وأما أهل الحجاز، فكان إمامهم مالك بن أَنَس الأَصْبَحي، إمام دار الهجرة رحمه الله تعالى. واختص بزيادة مُدرَك آخر للأحكام غير المدارك المعتبَرة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة. لأنه رأى أنهم فيما يتفقون** عليه من فعل أو ترك متابعون لمن قبلهم ضرورة، لدينهم واقتدائهم، وكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبي صلى الله عليه وسلم الآخذين ذلك عنه. وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية. وظن كثير أن ذلك من مسائل الإجماع، فأنكره. لأن دليل

* هكذا في جميع المخطوطات. غير أن روزنتال يقرأ: **المخلدة**. انظر *The Muqaddimah, III, n. 173*

** **يتقيدون**. [ت].

الإجماع لا يخص أهل المدينة من سواهم، بل هو شامل للأمة. واعلم أن الإجماع إنما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد. ومالك لم يعتبر عمل أهل المدينة من هذا المعنى، وإنما اعتبره من حيث اتباع الجيل بالمشاهدة للجيل بالمشاهدة إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله عليه، وضرورة اقتدائهم تُعَيِّن ذلك. نعم، المسألة ذُكرت في باب الإجماع، لأنه أليق الأبواب بها من حيث ما فيها من الاتفاق الجامع بينها وبين الإجماع. إلا أن اتفاق أهل الإجماع عن اجتهاد ورأي بالنظر في الأدلة، واتفاق هؤلاء في فعل أو ترك مستندين إلى مشاهدة من قبلهم. ولو ذُكرت المسألة في باب فعل النبي صلى الله عليه وسلم وتقريره، أو مع الأدلة المختلف فيها مثل شرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، والاستصحاب، لكان أليق بها. والله الموفق.

ثم كان من بعد مالك بن أنس محمد بن إدريس المُطَّلِبي الشافعي رحمه الله، رحل إلى العراق من بعد مالك، ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق. واختص بمذهبٍ، وخالف مالكًا رحمه الله في كثير من مذاهبه.

وجاء من بعدهما أحمد بن حَنْبَل، وكان من عِلِّية المحدثين*. وقرأ أصحابه على أصحاب أبي حنيفة، مع وفور بضاعتهم من الحديث. فاختصوا بمذهب آخر.

ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودَرس المقلدون لمن سواهم. وسد الناسُ باب الخلاف وطرقه لما كثر من شعب الاصطلاحات في العلوم ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد ولما خُشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه. فصرَّحوا بالعجز والإعواز، وردّوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل ومن اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب. ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلِّد بمذهب

* المجتهدين [خ].

من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقه غير هذا. ومُدَّعِي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده.

وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأربعة.

فأما ابن حنبل، فمقلده قليل، وأكثرهم بالشام والعراق وبغداد ونواحيها. وهم أكثر الناس حفظًا للسنة ورواية للحديث وميلاً بالاستنباط إليه عن القياس ما أمكن. وكان* لهم ببغداد كثرة وصولة، حتى كانوا يتواقعون مع الشيعة في نواحيها وعظمت الفتنة ببغداد من أجل ذلك. ثم انقطع ذلك عند استيلاء الططر عليها ولم يراجع، وصارت كثرتهم بالشام.

وأما أبو حنيفة، فمقلده اليوم أهل العراق ومُسلِمَةُ الهند والصين وما وراء النهر وبلاد العجم كلهم لما كان مذهبه أخص بالعراق ودار الإسلام، وكان تلميذه صحابة الخلفاء من بني العباس. فكثرت تواليفهم ومناظراتهم مع الشافعية، وحسنت مناحيهم في الخلافيات، وجاءوا منها بعلم مستطرف** وأنظار غريبة. وهي بين أيدي الناس. وبالمغرب منها شيء قليل، نقله إليه القاضي ابن العربي وأبو الوليد الباجي في رحلتهما.

وأما الشافعي، فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها. وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية الفتوى والتدريس في جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات بينهم، وشُحِنت كتب الخلافيات بأنواع استدلالاتهم. ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره.

وكان الإمام محمد بن إدريس لما نزل على بني عبد الحَكَم بمصر أخذ عنه جماعة منهم. وكان من تلميذه بها البُوَيْطي، والمُزَني، وغيرهم. وكان بها من المالكية جماعة من بني عبد الحكم، وأَشْهَب، وابن القاسم، وابن المَوَّاز، وغيرهم، ثم الحارث بن مِسْكِين وبنوه، ثم القاضي أبو إسحاق بن شَعْبان

* المقطع من هنا إلى آخر الفقرة لم يرد في [ت].

** مستظرف [ج].

وأصحابه. ثم انقرض فقه أهل السنة والجماعة من مصر بظهور دولة الرافضة. وتداول بها فقه أهل البيت، وكاد من سواهم أن يتلاشوا ويذهبوا. وارتحل إليها القاضي عبد الوهاب من بغداد، آخر المائة الرابعة، على ما علم من الحاجة والتقلب في المعاش. فتأذّن* خلفاء العبيديين بإكرامه وإظهار فضله نعيًا على بني العباس في اطراح مثل هذا الإمام والاغتباط به. فنفقت سوق المالكية بمصر قليلاً، إلى أن انقرضت دولة العبيديين من الرافضة على يد صلاح الدين ابن أيوب. فذهب منها فقه أهل البيت، وعاد فقه الجماعة إلى ظهوره بينهم. وتوفَّر من ذلك فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق، فعاد إلى أحسن ما كان، ونفق سوقه. وجُلِب كتاب الرَّافِعي منها إلى الشام ومصر، واشتهر فيهم محيي الدين النوَوي من الحلبة التي ربيت في ظل الدولة الأيُّوبية بالشام، وعز الدين ابن عبد السلام، ثم ابن الرِّفْعَة بمصر، وتَقِي الدين ابن دَقِيق العِيد، ثم تَقِي الدين السُّبكي من بعدهما، إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الإسلام بمصر لهذا العهد، وهو سِراج الدين البُلْقِيني. فهو كبير الشافعية بها، لا بل كبير العلماء من أهل العصر.

وأما مالك، فاختص مذهبه بأهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم. إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل لما أن رحلتهم غالبًا كانت إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم. والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم. فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك، وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده. فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته. وأيضًا فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة

* فبادر [ث].

البداوة. ولهذا لم يزل المذهب المالكي عندهم غضاً ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب.

ولما صار مذهب كل إمام علمًا مخصوصًا عند أهل مذهبه ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه، بعد الإستناد إلى الأصول المتقرِّرة من مذهب إمامهم. وصار ذلك كله يحتاج إلى ملَكة راسخة يُقتَدَر بها على ذلك النوع من التنظير والتفرقة واتباع مذهب إمامهم فيها ما استطاعوا. وهذه الملَكة هي علم الفقه لهذا العهد.

وأهل المغرب جميعًا مقلدون لمالك رضي الله عنه. وقد كان تلميذه افترقوا بمصر والعراق. فكان بالعراق منهم القاضي إسماعيل وطبقته، مثل ابن خُوَازْمَنْداد، وابن المُنْتاب، والقاضي أبو بكر الأبْهَري، والقاضي أبو الحسن بن القَصَّار، والقاضي عبد الوهاب، ومَن* بعدهم. وكان بمصر ابن القاسم، وأشهب، وابن عبد الحكم، والحَرِث بن مِسْكين، وطبقتهم. ورحل من الأندلس يحيى بن يحيى الليْثي ولقي مالكًا وروى عنه كتاب **الموطأ**، وكان من جلة أصحابه. ورحل بعده عبد الملك بن حبيب، فأخذ عن ابن القاسم وطبقته، وبث مذهب مالك بالأندلس، ودوَّن فيه **كتاب الواضحة**. ثم دوَّن العُتْبي، من تلامذته، **كتاب العتبية**.

ورحل من إفريقية أسَد بن الفُرات، فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولاً، ثم انتقل إلى مذهب مالك، وكتب عن ابن القاسم في سائر أبواب الفقه. وجاء إلى القيروان بكتابه، وسُمِّي **الأسدية**، نسبة إلى أسد بن الفرات. فقرأها سَحْنُون على أسَد، ثم ارتحل إلى المشرق، ولقي ابن القاسم، وأخذ عنه، وعارضه بمسائل **الأسَدِية**، فرجع عن كثير منها. وكتب سَحْنُون مسائله ودوَّنها، وأثبت ما رجع عنه منها. وكتب معه ابن القاسم إلى أسد أن يمحو من

* القصار، ومن [ث].

أسديته ما رجع عنه وأن يأخذ بكتاب سحنون. فأنف من ذلك، فترك الناس كتابه، واتبعوا **مدونة** سحنون على ما كان فيها من اختلاط المسائل في الأبواب. فكانت تسمَّى **المدونة** و**المختلطة**. وعكف أهل القيروان على هذه **المدونة**، وأهل الأندلس على **الواضحة** و**العتبية**.

ثم اختصر ابن أبي زيد **المدونة** و**المختلطة** في كتابه المسمَّى **بالمختصر**. ولخصه أيضًا أبو سعيد البَرادِعي، من فقهاء القيروان، في كتابه المسمَّى **بالتهذيب**. واعتمده المشيخة من أهل إفريقية وأخذوا به وتركوا ما سواه. وكذلك اعتمد أهل الأندلس كتاب **العتبية**، وهجروا **الواضحة** وما سواها.

ولم يزل علماء المذهب يتعاهدون هذه الأمهات بالشرح والإيضاح والجمع. فكتب أهل إفريقية على **المدونة** ما شاء الله أن يكتبوه مثل ابن يونس، واللخمي، وابن مُحْرِز، والتونسي، وابن بَشِير وأمثالهم. وكتب أهل الأندلس على **العتبية** ما شاء الله أن يكتبوه، مثل ابن رُشْد وأمثاله.

وجمع ابن أبي زَيْد جميع ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال في **كتاب النوادر**. فاشتمل على جميع أقوال المذهب، وفرغ الأمهات كلها في هذا الكتاب. ونقل ابن يونس معظمه في كتابه على **المدونة**.

وزخرت بحار المذهب المالكي في الأفقين إلى انقراض دولة قُرطبة والقيروان. ثم تمسَّك بهما أهل المغرب بعد ذلك.

وتميَّزت* للمذهب المالكي ثلاث طرق: للقرويين، وكبيرهم سَحْنُون الآخذ عن ابن القاسم. وللقرطبيين، وكبيرهم ابن حبيب الآخذ عن مالك، ومُطَرِّف، وابن الماجِشُون، وأَصْبَغ. وللعراقيين، وكبيرهم القاضي إسماعيل وأصحابه. وكانت طريقة المصريين تابعة للعراقيين. وإن القاضي عبد الوهاب انتقل إليها من بغداد، آخر المائة الرابعة، وأخذ أهلها عنه.

* الفقرة التي تبتدئ من هنا لم ترد في [ج]. عوضاً عنها نجد النص التالي: **إلى أن جاء كتاب أبي عمر بن الحاجب لخص فيه طرق أهل المذهب في باب وتعديد أقوالهم في كل مسألة. فجاء كالبرنامج للمذهب.**

وكانت الطريقة المالكية بمصر من لدن الحرث بن مسكين، وابن مُيَسَّر، وابن اللَّهِيب، وابن رَشِيق*. وكانت** خافية بسبب ظهور الرافضة وفقه أهل البيت.

وأما طريقة العراقيين، فكانت مهجورة عند أهل القيروان والأندلس لبعدها عنهم وخفاء مداركها وقلة اطلاعهم على مأخذهم فيها. والقوم أهل اجتهاد، وإن كان خاصًا، لا يرون التقليد ولا يرضونه طريقًا. ولذلك نجد أهل المغرب والأندلس لا يأخذون برأي العراقيين فيما لا يجدون فيه رواية عن الإمام أو واحد من أصحابه.

ثم امتزجت الطرق بعد ذلك، ورحل أبو بكر الطُّرْطُوشي من الأندلس في المائة السادسة، ونزل البيت المقدس وأوطنه. وأخذ عنه أهل مصر والإسكندرية، ومزجوا طريقته الأندلسية بطريقتهم المصرية. وكان من جلة أصحابه الفقيه سَنَد، صاحب **الطِّراز**، وأصحابه. وأخذ عنهم جماعة، كان منهم بنو عَوْف وأصحابهم. وأخذ عنهم أبو عمرو ابن الحاجب، وبعده شهاب الدين القِرافي. واتصل ذلك في تلك الأعصار.

وكان فقه الشافعية أيضًا قد انقرض بمصر منذ دولة العبيديين، أهل البيت. فظهر بعدهم في الفقهاء الذين جددوه كتاب الرافِعي، فقيه أهل خراسان منهم. وظهر بالشام محيي الدين النوَوي، من تلك الحلبة.

ثم امتزجت طريقة المغاربة من المالكية أيضًا بطريقة العراقيين من لدن الشَّرِمْسَاحِي، كان بالإسكندرية ظاهرًا في الطريقة المغربية والمصرية. فبنى المُستنصِر العباسي، أبو المستعصم وابن الظاهر، مدرسته ببغداد، واستدعاه لها من خلفاء العبيديين الذين كانوا يومئذ بالقاهرة، فأذنوا له في الرحيل إليه. فلما قدم بغداد، ولاه تدريس المستنصرية، وأقام هنالك إلى أن استولى

* نهاية الجملة في [ج]: **وابن رشيق، وابن عطاء الله.**

** هذه الجملة والثلاث فقرات التي تلي لم ترد في [ج].

هُولاكُو على بغداد سنة ست وخمسين من المائة السابعة، وخلص من تيار تلك النكبة وخلا سبيله. فعاش هنالك إلى أن مات في أيام أحمد أَبْغَا.

وتلخصت طرق هؤلاء المصريين ممتزجة بطرق المغاربة، كما ذكرناه، في مختصر أبي عمرو ابن الحاجب، بذكر فقه الباب في مسائله المتفرقة وبذكر الأقوال في كل مسألة على تعدادها، فجاء كالبرنامج للمذهب.

ولما ظهر بالمغرب، آخر المائة السابعة، عكف عليه الكثير من طلبة المغرب، وخصوصًا أهل بجاية، لما كان كبير مشيختهم أبو علي ناصر الدين الزَّوَاوي هو الذي جلبه إلى المغرب. فإنه كان قرأ على أصحابه بمصر، ونسخ **مختصره** ذلك، وجاء به. فانتشر بقطر بجاية في تلميذه، ومنهم انتقل إلى سائر أمصار المغرب. وطلبة الفقه بالمغرب لهذا العهد يتداولون قراءته ويتدارسونه لما يؤثر عن الشيخ ناصر الدين من الترغيب فيه. وقد شرحه جماعة من شيوخهم كابن عبد السلام، وابن راشد، وابن هارون، وكلهم من مشيخة أهل تونس. وسابق أهل حلبتهم في الإجادة في ذلك ابن عبد السلام. وهم مع ذلك يتعاهدون كتاب **التهذيب** في دروسهم.

والله يهدي من يشاء[48].

[علم الفرائض][49]

وأما علم الفرائض، وهو معرفة فروض الوراثة وتصحيح سهام الفريضة من كم تصح باعتبار فروضها الأصول ومناسختها*. وذلك إذا هلك أحد الورثة، وانكسرت سهامه على فروض ورثته، فإنه حينئذ يحتاج إلى حسبان يُصحِّح الفريضة الأولى حتى يصل أهل الفروض جميعًا في الفريضتين إلى

(48) آية 142 من سورة البقرة (2) وغيرها من الآيات.

(49) سيتطرق إليه ابن خلدون مرة ثانية في إطار علوم الحساب. انظر أسفله ص 82.

* **الوراثة ومناسختها**. [ب] ، [ج].

فروضهم* من غير تجزئة. وقد تكون هذه المناسخات أكثر من واحد واثنين. وتتعدَّد كذلك بعدد أكثر. وبقدر ما تتعدّد تحتاج إلى الحسبان.

وكذلك إذا كانت الفريضة ذات وجهين، مثل أن يُقِرَّ بعض الورثة بوارث ويُنكِره الآخر، فتصحَّح على الوجهين حينئذ ويُنظَر مبلغ السهام، ثم تُقسَم التركة على نسب سهام الورثة من أصل الفريضة. وكل ذلك محتاج إلى الحسبان. فأفردوا هذا الباب من أبواب الفقه لما اجتمع فيه إلى الفقه من الحسبان وكان غالبًا فيه، وجعلوه فناً منفردًا.

وللناس فيه تواليف كثيرة، أشهرها عند المالكية من متأخري** الأندلس كتاب ابن ثابت، و**مختصر** القاضي أبي القاسم الحوفي، ثم الجَعْدي. ومن متأخري إفريقية، ابن المُنَمِّر الطرابلسي، وأمثالهم.

وأما*** الشافعية والحنفية والحنابلة، فلهم فيه تواليف كثيرة وأعمال عظيمة صعبة شاهدة لهم باتساع الذرع في الفقه والحساب، وخصوصًا أبو المعالي رحمه الله وأمثاله من أهل المذاهب.

وهو فن شريف لجمعه بين المعقول والمنقول، والوصول به إلى الحقوق في الوراثات عندما تُجهَل الحظوظ وتشكل على القاسمين**** بوجوه صحيحة يقينية. وللعلماء من أهل الأمصار بها عناية. ومن المصنفين من يجنح فيها إلى الغلو في الحساب، كالجبر والمقابلة*****، والتصرف في الجذور، وأمثال ذلك، فيملؤون بها تواليفهم. وهو وإن لم يكن متداولاً بين الناس ولا يفيد فيما يتداولونه من وراثاتهم لغرابته وقلة وقوعه، فهو****** يفيد المران وتحصيل الملكة في المتداول على أكمل الوجوه.

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

** **أشهرها عند متأخري** [ب].

*** الفقرة التي تبتدئ من هنا لم ترد في [ب].

**** هنا تنتهي الجملة في [ب].

***** في **الحسبان وفرض المسائل التي تحتاج إلى استخراج المجهولات من فنون الحساب كالجبر** [ب].

****** **وراثاتهم ، فهو** [ب].

وقد يحتج الأكثر من أهل هذا الفن على فضله بالحديث المنقول عن أبي هُرَيْرَة أن الفرائض ثلث العلم، وأنها أول ما يُنسى. وفي رواية، نصف العلم. خرَّجه أبو نُعَيْم الحافظ، واحتج به أهل الفرائض بناء على أن المراد بالفرائض فرو ض الوراثة. والذي يظهر أن هذا المحمَل بعيد، وأن المراد بالفرائض إنما هي الفروض التكليفية في* العبادات والعادات والمواريث وغيرها، وبهذا المعنى تصح فيها النصفية والثلثية. وأما فروص الوراثة فهي أقل من ذلك كله بالنسبة إلى علم الشريعة كلها. ويُعِين على هذا المراد أن حمْل لفظ الفرائض على الفن المخصوص أو تخصيصه بفروض الوراثة إنما هو اصطلاح ناشئ للفقهاء عند** حدوث الفنون والاصطلاحات. ولم يكن صدر الإسلام يُطلَق هذا اللفظ إلا على عمومه، مشتقًا من الفرض الذي هو لغةً التقدير أو القطع. وما كان المراد به في إطلاقه إلا جميع الفروض، كما قلناه. وهي حقيقته الشرعية. فلا*** ينبغي أن يُحمَل إلا على ما كان في عصرهم، فهو الأليق بمرادهم منه. والله أعلم.

* الفروض كلها في [ب].
** ناشئ عند [ب].
*** قلناه. فلا [ب].

[13] أصول الفقه وما يتعلّق به من الجدل والخلافيات*

أعلم أن أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدرًا وأكثرها فائدة. وهو النظر في الأدلة الشرعية من** حيث تؤخَذ منها الأحكام والتكاليف.

وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبيِّنة له. فعلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت الأحكام تُتلقَّى منه بما يُوحَى إليه من القرآن، ويُبيِّنه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس. ومن بعده صلوات الله عليه تعذَّر الخطاب الشفاهي، وانحفظ القرآن بالتواتر. وأما السنة، فأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه. وتعيَّنت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار.

* يختلف نص هذا الفصل في [ب] عن نص [ح] والمخطوطات الأخرى. انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 5، ص 207 وما بعدها.
** و هو من أعظم العلوم الشرعية من [ج].

ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم. ولا يكون مثل ذلك إلا عن مستنَد، لأن مثلهم لا يتفقون عن غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة. فصار الإجماع دليلاً ثابتًا في الشرعيات.

ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقايسون الأشباه بالأشباه، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك. فإن كثيرًا من الواقعات بعده صلى الله عليه وسلم لم تندرج في النصوص الثابتة، فقايسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق، يصحح تلك المساواة في الشبهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله فيها واحد. وصار ذلك دليلاً شرعيًا بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة.

واتفق جمهور العلماء أن هذه هي أصول الأدلة، وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنه شذوذ. وألحق بعضهم بهذه الأدلة الأربعة أدلة أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها لضعف مداركها وشذوذ القول بها.

فكان من أول مباحث هذا الفن النظر في كون هذه أدلة.

فأما الكتاب، فدليله المعجزة القاطعة في متنه، والتواتر في نقله. فلم يبق فيه مجال للاحتمال.

وأما السنة وما نُقل إلينا منها، فالإجماع على وجوب العمل بما يصح منها، كما قدمنا، معتضدًا بما كان عليه العمل في حياته صلى الله عليه وسلم من انفاد الكتب والرسل إلى النواحي بالأحكام والشرائع آمرًا وناهيًا.

وأما الإجماع، فلاتفاقهم رضوان الله عليهم على إنكار مخالفتهم، مع العصمة الثابتة للأمة.

وأما القياس، فبإجماع الصحابة رضي الله عنهم عليه كما قدمناه.

هذه أصول الأدلة.

ثم إن المنقول من السنة يحتاج إلى تصحيح الخبر بالنظر في طرق النقل وعدالة الناقلين لتتميَّز الحالة المحصِّلة للظن بصدقه التي هي مناط وجوب

العمل بالخبر. وهذه أيضًا من قواعد الفن. ويلحق بذلك عند التعارض بين الخبرين وطلب المتقدّم منهما معرفة الناسخ والمنسوخ، وهي من فصوله أيضًا وأبوابه.

ثم بعد ذلك يتعيَّن النظر في دلالات الألفاظ. وذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق تتوقَّف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة. والقوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو والتصريف والبيان. وحين كان اللسان ملَكة لأهله لم تكن هذه علومًا ولا قوانين، ولم يكن الفقيه حينئذ محتاج إليها، لأنها جِبلَّته وملَكته. فلما فسدت الملَكة في لسان العرب، قيَّدها الجهابذة المتجرِّدون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبَطة صحيحة، وصارت علومًا يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله.

ثم إن هنا استفادة أخرى خاصة من تراكيب الكلام، وهي استفادة الأحكام الشرعية بين المعاني من أدلتها الخاصة بين تراكيب الكلام، وهو الفقه. ولا تكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق، بل لا بد من معرفة أمور أخرى تتوقَّف عليها تلك الدلالة الخاصة وبها تُستفاد الأحكام بحسب ما أصَّل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك و جعلوه قوانين لهذه الاستفادة. مثل أن اللغة لا تثبت قياسًا، والمشترك لا يراد به معنياه معًا، والواو لا تقتضي الترتيب، والعامُّ إذا أُخرجَت أفراد الخاصّ منه هل يبقى حجة فيما عداها، والأمر للوجوب أو الندب وللفور أوالتراخي والنهي يقتضي الفساد أوالصحة، والمطلق هل يُحمَل على المقيد، والنص على العلة كاف في التعدي أو لا، وأمثال ذلك. فكانت كلها من قواعد هذا الفن. ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية.

ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن. لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يُقاس ويُماثَل من الأحكام، وتنقيح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علِّق به في الأصل من بين أوصاف ذلك المحل، ووجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه، إلى مسائل أخرى من توابع ذلك، كلها قواعد لهذا الفن.

واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدَثة في الملة. وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية. وأما القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا فعنهم أخذ معظمها. وأما الأسانيد، فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم. فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعية، كما قررناه من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة. فكتبوها فنًا قائمًا برأسه سمَّوه "أصول الفقه".

وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله عنه، أملى فيه **رسالته** المشهورة، تكلم فيها في الأوامر والنواهي، والبيان، والخبر، والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس. ثم كتب فقهاء الحنفية وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها.

وكتب المتكلمون أيضًا كذلك. إلا أن كتابة الفقهاء فيها أَمَسّ بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية. والمتكلمون يجرِّدون صوَر تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن لأنه قالب فنونهم ومقتضى طريقتهم.

فكان لفقهاء الحنفية فيها يد طولى من الغَوْص على النكت الفقهية والتِقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن. وجاء أبو زيد الدبُوسي، من أئمتهم، فكتب في القياس بأوسع من جميعهم وتمم الأبحاث والشروط التي يُحتاج إليها فيه. فكملت صناعة أصول الفقه بكماله وتهذَّبت مسائلة وتمهَّدت قواعده.

وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه. وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتابا **البرهان** لإمام الحرمين، **والمستصفى** للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتابا **العمد** لعبد الجبار وشرحه **المعتمد** لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه.

ثم لخّص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين، وهما الإمام فخر الدين ابن الخطيب في كتاب **المحصول**، وسيف الدين الآمِدي في كتاب **الإحكام**، واختلفت طرائقهما في الفن بين التحقيق والحجاج. فابن الخطيب أميَل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج، والآمدي مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل. فأما كتاب **المحصول**، فاختصره تلميذ الإمام، مثل سِراج الدين الأرْمَوي في كتاب **التحصيل**، وتاج الدين الأرْمَوي في كتاب **الحاصل**. واقتطف شهاب الدين القِرافي منهما مقدمات وقواعد في كتاب صغير سماه **التنقيحات**. وكذلك فعل البَيْضاوي في كتاب **المنهاج**. وعني المبتدئون بهذين الكتابين، وشرحهما كثير من الناس. وأما كتاب **الإحكام** للآمِدي، وهو أكثر تحقيقًا في المسائل، فلخصه أبو عمرو بن الحاجب في كتابه المعروف **بالمختصر الكبير**. ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وعني أهل المشرق والمغرب بمطالعته وشرحه. وحصلت زبدة طريقة المتلكمين في هذا الفن في هذه المختصرات.

وأما طريقة الحنفية، فكتبوا فيها كثيرًا. وكان من أحسن كتابة المتقدّمين فيها تواليف أبي زيد الدبُوسي، وأحسن تواليف المتأخرين تواليف سيف الإسلام البَزْدَوِي من أئمتهم، وهو مستوعِب. وجاء ابن الساعاتي، من فقهاء الحنفية، فجمع بين كتاب **الإحكام** وكتاب البَزْدَوِي في الطريقتين، وسمى كتابه **البديع**. فجاء من أحسن الأوضاع وأبدعها. وأئمة العلماء لهذا العهد يتداولونه قراءة وبحثًا. وولع كثير من علماء العجم بشرحه. والحال على ذلك لهذا العهد.

هذه* حقيقة هذا الفن وتعيين موضوعاته وتعديد تواليفه المشهورة لهذا العهد فيه.

والله ينفعنا بالعلم ويجعلنا من أهله بمنه.

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

[الخلافيات]

وأما* الخلافيات، فاعلم أن هذا الفقه المستنبَط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافًا لا بد من وقوعه لما قدمناه. واتسع ذلك في الملة اتساعًا عظيمًا، وكان للمقلدين فيه أن يقلدوا من شاؤوا منهم.

ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم. ومُنِع من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد بصعوبته وتشعُّب العلوم التي هي مواده باتصال الزمان، وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة. فأُقيمَت هذه المذاهب الأربعة أصولاً للملة، وأُجريَ الخلاف بين المتمسكين بها والآخذين بأحكامها مجرى الخلاف في النصوص الشرعية والأصول الفقهية.

وجرت بينهم المناظرات في تصحيح كل منهم مذهب إمامه مجرىً على أصول صحيحة وطرائق قويمة، ويحتج بها على صحة مذهبه الذي قلده وتمسك به، وأُجريَت في مسائل الشريعة كلها وفي كل باب من أبواب الفقه. فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة ومالك يوافق أحدهما. وكان في هذه المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم** ومواقع اجتهادهم.

وكان هذا الصنف من العلم يسمَّى ب"الخلافيات". ولا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد. إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب*** الخلافيات يحتاج

* نص هذه الفقرة والفقرة التي تليها يختلفان في [ب]، انظر الطبعة الخاصة **للمقدمة**، ج 5، ص209.

** **مذاهبهم** [ب].

*** **استنباط الأحكام كالأصولي. والفرق بينهما أن الأصولي يحتاج إليها للاستنباط، وهو الفقيه المجتهد، وصاحب الخلافيات** [ب].

إليها لحفظ تلك المسائل المستنبَطة من أن يهدمها المخالف بأدلته. وهو لعمري علم جليل الفائدة في تعرُّف مآخذ الأئمة وأدلتهم ومِران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه.

وتواليف الحنفية فيه والشافعية أكثر من تواليف المالكية. لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم، كما* عرفت. فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية، فالأثر أكثر معتمَدهم وليسوا** بأهل نظر. وأيضًا، فأكثرهم أهل المغرب، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل.

وللغزالي فيه **كتاب المآخذ**، ولأبي بكر بن العربي، من المالكية، **كتاب التلخيص**، جلبه من المشرق، ولأبي زيد الدبُوسي **كتاب التعليقة**، ولابن القَصَّار، من شيوخ المالكية، **عيون الأدلة*****. وقد جمع ابن الساعاتي في **مختصره** في أصول الفقه جميع ما ينبني عليها من الفقه الخلافي، مدرِجًا في كل مسألة منه ما ينبني عليها من الخلافيات.****

[الجدل]

وأما الجدل، وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعًا وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب مرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدِل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدِلاً، وكيف يكون مخصومًا منقطعًا*****، ومحل اعتراضه أومعارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه

* **الحنفية يقدم على الخبر، كما عرفت** [ب].

** **المالكية، فالخبر والعلم مقدم عندهم، وليسوا** [ب].

*** في [ب] قُدّم أبو زيد الدبوسي على أبي بكر ابن العربي، وسقط ابن القصار. انظر الطبعة الخاصة **للمقدمة**، ج 5، ص 210.

**** نهاية الجملة في [ب] : **الخلافيات، وجاء من أحسن الأوضاع. وأهل المشرق يتداولونه لهذا العهد فيما بلغنا**

***** **مقطوعًا** [ب].

الكلام والاستدلال. ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي* يُتوصَّل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره.

وهي طريقان: طريقة البَزْدَوي، وهي خاصة بالأدلة الشرعية من النص والإجماع والاستدلال. وطريقة** العَمِيدي، وهي عامة في كل دليل يُستدَل به من أي علم كان، وأكثره استدلال. وهو من المناحي الحسنة، والمغالطات فيه في نفس الأمر كثيرة. وإذا اعتُبِر بالنظر المنطقي، كان في الغالب أشبه بالقياس المغالطي والسوفسطائي. إلا أن صوَر الأدلة والأقيِسة فيه محفوظة مراعاة يُتحرَّى فيها طرق الاستدلال كما ينبغي.

وهذا العَمِيدي هو أول من كتب فيها، ونُسِبَت الطريقة إليه. ووضع كتابه المسمَّى **بالإرشاد مختصرًا**. وتبعه من بعده من المتأخرين كالنَّسَفِي وغيره، جاؤوا على أثره وسلكوا مسلكه. وكثرت في الطريقة التواليف، وهي لهذا العهد مهجورة*** لنقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية. **** وهي مع ذلك كمالية وليست ضرورية.

والله غالب على أمره(50).

* بالقواعد التي [ب].
** والإجماع والقياس. وطريقة [ب].
*** العهد كأنها مهجورة [ب].
**** هنا تنتهي الفقرة في [ب].
(50) آية 21، سورة يوسف (12).

[14] علم الكلام

وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة.

وسر هذه العقائد الإيمانية* هو التوحيد. فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ**، ثم نرجع إلى تحقيق علم الكلام وفيما ينظر، ونشير إلى سبب حدوثه في الملة وما دعا إلى وضعه، فنقول***:

اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو الأفعال البشرية والحيوانية، فلا بد لها من أسباب بهذا المعنى متقدمة عليه، بها يقع في مستقر العادة وعنها يتم كونه. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له من أسباب أخرى. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه، لا ألاه إلا هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتضاعف فتنفسح طولاً وعرضاً، ويحار العقل في إدراكها

* والقصد من العقائد الإيمانية [ب].
** فلنقدم برهانًا عليه عقليًا على أقرب الطرق والمآخذ [ب].
*** ثم نرجع إلى سبب حدوث علم الكلام في الملة وما دعا إلى وضعه وذهاب تلك الداعية لهذا العهد، فنقول [ب].

وتعديدها. فإذن لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية. فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل. وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى. وكل ما يقع في النفس من التصورات، فمجهول سببه، إذ لا يطّلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يُلقيها الله في الفكر، يتبع بعضها بعضاً. والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة، وتقع في مداركنا على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات، فنطاقها أوسع من النفس، لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس. فلا تكاد النفس تُدرك الكثير منها، فضلاً عن الإحاطة.

وتأمّلْ من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها. فإنه وادٍ يَهيم فيه الفكر ولا يخلو منه بطائل، ولا يظفر بحقيقة. "قل الله، ثم ذرهم في خوضهم يلعبون"[51].

وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه، فزلّت قدمه وأصبح في الضالين الهالكين، نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين. ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع في قدرتك أو اختيارك، بل هو لون يحصل للنفس، وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرّزنا منها. فليُتحرَّز من ذلك بقطع النظر عنها جملة.

وأيضاً فوجه تأثيرهذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد في الظاهر*، وحقيقة

(51) آية 91، سورة الأنعام (6).
* بالعادة في الظاهر [ب].

التأثير وكيفيته مجهولة. "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[52]. فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صبغة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس. قال صلى الله عليه وسلم : "من مات يشهد أن لا إلاه إلا الله دخل الجنة". فإن وقف عند تلك الأسباب، فقد انقطع، وحقت عليه كلمة الكفر. وإن سبح* في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة. فلذلك نهانا الشارع عن النظر إلى الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق. "قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد"[53] **.

ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفِّه*** رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه، لا يعدوها. والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، وسقط من الموجود عنده صنف

(52) آية 85، سورة الإسراء (17).
* انغمس [ب].
(53) سورة الإخلاص (112).
** تندمج هنا في [ب] الفقرة التالية التي حذفت في الروايات اللاحقة :

وتأمل إبراز الضمير المتبدي في "قل هو الله أحد" تجد فيه رائحة هذا النهي، إن كنت أدركت شيئاً من ذوق البلاغة. والمعتبر في التوحيد قطع النظر عن الأسباب علماً وحالاً. أخبرني الثقة عن شيخ العارفين بمصر لعهدنا يوسف الكوتاني قال : "تكلم ذات يوم في مقام تعليمه وإرشاده، ثم ضرب لنا في ذلك مثلاً فأمسك بيده ذنب بقرة وفصل شعراته واحدة واحدة وقال : "انظر كم تراك بحائر بين هذه الشعرات من واحدة إلى أخرى فلا تكاد تستوفيها، مع انحصارها كلها في يدك وتحت طورك". ثم قبض على أصل الشعرات، وهو أصل الذنب، وقال : "فإذا أمسكت بهذه التي جماع الكل، فقد أمسكت بالكل، كما تراه". فأبان بهذا المثال عن التوحيد على طريقة القوم في تعليمهم بالأمثال.""

انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 5، ص 214.
*** والوقوف على الوجود، وسفه [ب].

المسموعات. وكذلك الأعمى الأكمه أيضًا* يسقط من الوجود عنده صنف المرئيات، ولولا ما يردُّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقرُّوا به. لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم. ولوسئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكرا صنف المعقولات وساقطة لديه بالكلية.

وإذا علمت ذلك، فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك. "والله من ورائهم محيط"(54). فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلاهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال. وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته. فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفطَّن من هذا الغلط من يقدم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه، فقد يتبين لك الحق من ذلك.

وإذا تبين ذلك، فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدرَكة، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذن التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيراتها،

* **الأعمى أيضًا** [ب].

(54) آية 20، سورة البروج (8).

وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته. وعِلْمُنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير. وهذا* هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: "العجز عن الإدراك إدراك".

ثم** إن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس. وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب من شواغل ما سوى المعبود، حتى ينقلب المريد السالك ربانياً.

والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف. وشرحه أن كثيراً من الناس يعلم أن رحمة اليَتِيم والمسكين قربة إلى الله مندوب إليها ويقول بذلك ويعترف به ويذكر مأخذه من الشريعة، وهو لو رأى يتيما أو مسكينا من أبناء المستضعفين لفرَّ عنه واستنكف أن يباشره، فضلاً عن التمسُّح عليه للرحمة وما بعد ذلك من مقامات العطف والحُنُو والصدقة. فهذا إنما يحصل له من رحمة اليتيم مقام العلم، ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف. ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بأن رحمة المسكين قربة إلى الله مقامٌ آخر أعلى من الأول، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها. فمتى رأى يتيماً أو مسكيناً بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه، لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دفع عنه. ثم يتصدَّق عليه بما حضره من ذات يده.

وكذا عملك بالتوحيد مع اتصافك به. والعلم حاصل عن الاتصاف ضرورة، وهو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف. وليس الاتصاف

* **قدرته. وهذا** [ب].

** عوضا عن هذه الفقرة، نجد في [ب] الجملة التالية: **ثم إن كمال هذا التوحيد أن يحصل صفة وحالاً، لا علمًا ومقالاً.**

بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة. فإن العلم الأول المجرَّد عن الاتصاف قليل الجدْوَى والنفع.* وهذا علم أكثر النظار، والمطلوب إنما هو العلم الحالي الناشئ عن العبادة.

واعلم أن الكمال عند الشارع في كل ما كلف به إنما هو في هذا**. فما طلب اعتقاده فالكمال فيه في العلم الثاني الحاصل عن الاتصاف، وما طلب علمه من العبادات فالكمال فيها في حصول الاتصاف والتحقق بها. ثم إن الإقبال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصِّل لهذه الثمرة الشريفة. قال صلى الله عليه وسلم في رأس العبادات: "جعلت قرة عيني في الصلاة"(55). فإن الصلاة صارت له صفةً وحالاً فيها منتهى لذته وقرة عينه. وأين هذا من صلاة الناس ومن لهم بها! "فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون"(56). اللهم وفِّقنا و"اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين"(57). آمين.

فقد تبين لك من جميع ما قررناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل*** به السعادة، وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية أو البدنية. وتتفهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف كلها وينبوعها هو**** بهذه المثابة، وأنه ذو مراتب أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل

* هنا تنتهي الفقرة في [ب].

** **ما طلب، إنما** [ب].

(55) انظر **مسند** ابن حنبل، ج 3، 128، 199، 285، طبعة القاهرة، 1895/1313.

(56) آية 4-5، سورة الماعون (107).

(57) آية 6-7، سورة الفاتحة.

*** **هو الذي تحصل** [ب].

**** **كلها هو** [ب].

مستولية على القلب، فتستتبع الجوارح وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني. وهذا أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه كبيرة ولا صغيرة، إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجها طرفة عين. قال صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"(58)*. وفي حديث هرقل، لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله فقال في أصحابه: "هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟" قال: "لا". قال: "وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب". ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها**، شأن الملكات إذا استقرت، فإنها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة***. وهذه هي الرتبة العالية من الإيمان، وهي في الرتبة الثانية من العصمة، لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوباً سابقاً، وهذه حاصلة للمؤمنين حصولاً تابعاً لأعمالهم وتصديقهم.

فبهذه الملكة ورسوخها يقع االتفاوت في الإيمان الذي يتلى عليك من أقاويل السلف. وفي تراجم البخاري في باب الإيمان كثير منه****، مثل أن الإيمان قول وعمل، وأنه يزيد وينقص، وأن الصلاة والصيام من الإيمان، وأن تطوع رمضان من الإيمان، والحياء من الإيمان(59). والمراد بهذا كله الإيمان الكامل الذي أشرنا إليه وإلى حصول ملكته*****، وهو فعلي. وأما التصديق

(58) انظر ابن ماجة، **كتاب الفتن**، *Concordance, II, 343a*.

* نهاية الحديث في [ب]: **مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن**.

** هنا تنتهي الجملة في [ب].

*** نهاية الفقرة في [ب]: **الفطرة. وهذه هي الرتبة العالية من الإيمان، وهي بمثابة العصمة للأنبياء. إلا أن العصمة واجبة للأنبياء وجوباً سابقاً، وهذه حاصلة للمؤمنين حصولاً تابعاً لأعمالهم وتصديقهم**.

**** **البخاري كثير** [ب].

(59) انظر **صحيح** البخاري، طبعة ليدن 1862-1908، ج 1، الباب الأول من كتاب الإيمان ؛ نفس الجزء، البابان 30 و 28 ؛ نفس الجزء، الباب 27 ؛ نفس الجزء، الباب 16.

***** هنا تنتهي الجملة في [ب].

الذي هو أول مراتبه، فلا تفاوت فيه. فمن اعتبر أوائل الأسماء، وحمله على التصديق منع من التفاوت، كما قال أئمة المتكلمين، ومن* اعتبر أواخر الأسماء وحمله على هذه الملكة التي هي الإيمان الكامل ظهر له التفاوت. وليس ذلك بقادح في اتحاد حقيقته الأولى التي هي التصديق،** إذ التصديق موجود في جميع رُتَبِه، لأنه أقل ما ينطلق عليه اسم الإيمان، وهو المخلص من عُهدة الكفر والفيصل بين الكافر والمؤمن. فلا يجزي أقل منه، وهو في نفسه حقيقة واحدة لا تتفاوت. وإنما التفاوت في الحال الحاصلة عن الأعمال، كما قلناه. فافهمه.

واعلم*** أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي في الرتبة الأولي الذي هو التصديق، وعيَّن أموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها في أنفسنا، مع الإقرار بها بألسنتنا، وهي العقائد التي تقررت في الدين. قال صلى الله عليه وسلم حين سُئل عن الإيمان فقال : "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"[60]. وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام.

ولنشر إليها مجملة ليتبين لك حقيقة هذا الفن وكيفية حدوثه. فنقول :

اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرده بها، كما قدمناه، وعرَّفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا إذا حضرنا عند الموت، لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذلك متعذر على إدراكنا ومن فوق

* التفاوت، ومن [ب].

** هنا تنتهي الفقرة في [ب].

*** وردت هذه الفقرة كالتالي في [ب] :

واعلم أن هذا التصديق الذي في المرتبة الأولى ليس هو [ ] كل شيء، بل بأمور مخصوصة معلومة كلفنا التصديق بها بقلوبنا مع الإقرار بها بألسنتنا، وهي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام.

(60) انظر صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الباب الأول.

طورنا. فكلفنا* أولاً اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلا لما صح أنه خالق لهم، لعدم الفارق على ذلك التقدير. ثم تنزيهه عن صفات النقص، وإلا شابه المخلوقين. ثم توحيده بالألوهية، وإلا لم يتم الخلق للتمانُع. ثم اعتقاد أنه عالم قادر، فبذلك تتم الأفعال. شاهد أقضيته، لكمال الإيجاد والخلق. ومريد، وإلا لم يتخصص شيء من المخلوقات. ومقدر لكل كائن، وإلا فالإرادة حادثة. وأنه يعيدنا بعد الموت، تكميلاً لعنايته بالإيجاد الأول. ولو كان للفناءالصرف كان عبثاً، فهو للبقاء السرمَدي بعد الموت. ثم اعتقاد بعثه الرسل للنجاة من شقاء هذ المعاد لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة. وعدم معرفتنا بذلك، وتمام لطفه بنا في الإنباء بذلك، وبيان الطريقين، وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب. فهذه أمهات العقائد الإيمانية، معللة بأدلتها العقلية. وأدلتها من الكتاب والسنة كثير.

وعن تلك الأدلة أخذها السلف، وأرشد إليها العلماء، وحققها الأئمة. إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة. فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، زيادة إلى النقل. فحدث بذلك علم الكلام. ولنبين لك تفصيل هذا المجمل.

* المقطع من هنا إلى بداية الفقرة الأخيرة من هذا الفصل لم يرد في [ب]. ونجد عوضه النص التالي :

فوصفه لنا بصفات ترجع إليه من آثاره فينا وتعقل من معقولية صفاتنا، وهي العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، وأن ما جاء به فهو خطابه وكلامه، وأنه يعيدنا بعد الموت، وأنه يبعث الرسل لنجاتنا في ذلك المعاد، وأن نعيمنا في ذلك المعاد الجنة وأحوال تناسبها، وعذابنا فيه جهنم وأحوال تناسبها، وأنه مقدر لكل ما يقع بنا في الدنيا والآخرة من خير أوشر، ولا محيص لنا عن قضائه وقدره. هذه جماع الإيمان والتوحيد. قال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان، فقال : "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره". هذه عقيدة الإيمان، أخذت عن السلف، واقتفاها التابعون، وحققها الأئمة الأربعة على أثرهم وهلم جرا.

فأما العرب لهذا العهد، فكتاب الإرشاد هو المرجوع إليه في عقائد السنة. وبعده عقائد ومقدمات كثيرة، اختلفت باختلاف الاصطلاح في التعليم واختلاف طريقة المتقدمين والمتأخرين. إلا أن طريقة المتأخرين يعنى بها الطلبة للإغراق في معرفة الحجاج والاطلاع على المذاهب. وأما التقليد في العاقائد، فإنما هو في الطريقة القد يمة، وأمها الإرشاد.

وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهرالدلالة من غير تأويل في آي كثيرة. وهي سلوب كلها وصريحة في بابها. فوجب الإيمان بها. ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها. ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة، توهم التشبيه مرة في الذات، وأخرى في الصفات. فأما السلف، فغلَّبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرَّضوا لمعناها ببحث ولا تأويل. وهذا معنى قول الكثير منهم: "أمِرُّوها كما جاءت"، أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولاتغييرها لجواز أن تكون ابتلاء. فيجب الوقف والإذعان له.

وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات. ففريق* شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه، عملاً بظواهر وردت بذلك. فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آي التنزيه. لأن معقولية الجسم تقتضي النقص والافتقار، وتغليب آيات السلوب في التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا غنية عنها وجمع بين الدليلين بتأويلها. ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم: "جسم لا كالأجسام". وليس ذلك بدافع عنهم لأنه قول متناقض، وجمع بين نفي وإثبات إن كانا لمعقولية واحدة من الجسم، وإن خالفا بينهما ونفَيَا المعقولية المتعارفة فقد وافقونا في التنزيه. ولم يبق إلا جعلهم لفظ الجسم اسماً من أسمائه، ويتوقف مثله على الإذن. وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات، كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف، وأمثال ذلك. وآلَ قولهم إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم: "صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجهات، نزول لا كالنزول"، يعنون من الأجسام. واندفع ذلك بما دُفِع به الأول. ولم يبق في هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم، والإيمان بها

* الآيات. وتوغلوا في التشبيه، ففريق [ب].

كما هي، لألا يكون النفي لمعانيها على نفيها مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن. وإلى هذا ينظر ما تراه في عقيدة **الرسالة** لابن أبي زيد، وكتاب **المختصر** له، وفي كتب الحافظ ابن عبد البر، وغيرهم. فإنهم يُحوِّمون على هذا المعنى. ولا تغمض عينك عن القرائن الدالة على ذلك في غضون كلامهم.

ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب. فقضوا بنفي صفات المعاني، من العلم والقدرة والإرادة والحياة، زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم. وهو مردود بأن الصفات ليست نفس الذات ولا غيرها. وقضوا بنفي صفة الإرادة، فلزمهم نفي القدر، لأن معناه سبق الإرادة للكائنات. وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام، وهو مردود بعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ، وإنما هو إدراك للمسموع المبصر. وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر، ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس، فقضوا بأن القرآن مخلوق، بدعة صرح السلف بخلافها. وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن بعض أئمتهم، فحمل عليها الناس وخالفهم أئمة الدين، فاستباح بخلافهم أبشار كثير منهم ودماءَهم. وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع. وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري، إمام المتلكمين، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف. وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية، والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل. ورد على المبتدعة في ذلك كله. وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح. وكمل العقائد في البعثة وأحوال المعاد والجنة والنار والثواب والعقاب. وألحق بذلك الكلام في الإمامة، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية في قولهم إنها من عقائد الإيمان وإنها

يجب على النبي تعيينها والخروج عن العهدة فيها لمن هي له وكذلك على الأمة. وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية، ولا تلحق بالعقائد. فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن. وسموا مجموعه علم الكلام، إما لما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل. وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفساني.

وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلميذه، كابن مجاهد وغيره. وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقِلاَّني، فتصدَّر للإمامة في طريقتهم، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقَّف عليها الأدلة والأنظار في ذلك، مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمنين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. فكملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية. إلا أن صور الأدلة فيها بعض الأحيان على غير الوجه الصناعي، لسذاجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تسبر بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة. ولو ظهر منها بعض الشيء، لم يأخذ بها المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة. فكانت عندهم مهجورة لذلك. ثم جاء بعد القاضي أبي بكر من أئمة الأشعرية، إمامُ الحرمين أبو المعالي، وأملى في الطريقة **كتاب الشامل**، ووسع القول فيه. ثم لخصه في **كتاب الإرشاد**. واتخذه الناس، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، تُسْبَرُ به الأدلة كما تُسْبَرُ من سواها. ثم نظروا في تلك القواعد المقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدتهم إلى ذلك. وربما أن كثيراً منها مقتبَس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات. فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضي. فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى، وتسمى "طريقة

المتأخرين". وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما يخالفون فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم.

وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي. وتبعه الإمام ابن الخطيب[61] وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم. ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين، فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما.

واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، والجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، هو ينظر الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات، إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الموجود من حيث يدل على الموجد. وبالجملة، فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فتدفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد.

وإذا تأملت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدراً بعد صدر، وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة، علمت حينئذ صحة ما قررناه لك في موضوع الفن، وأنه لا يعدوه. ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، ولا يحصل طالبه عليه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تواليفهم.

---

(61) أي فخر الدين الرازي.

إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام، فإنما هي في الطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب **الإرشاد** وما حذا حذوه. ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة الاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم.

وعلى الجملة، ينبغي أن تعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفَونا شأنهم فيما دوَّنوا وكتبوا. والأدلة العقلية، إنما احتيج إليها لما دافعوا ونصروا. وأما الآن، فلم يبق منها إلا كلام ينزه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته. ولقد* سأل الجنيد عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: "ما هؤلاء ؟" فقيل** له: "قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص". فقال: "نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب". لكن فائدته في*** آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجاج النظرية على**** عقائدها.

والله ولي المؤمنين(62).

* ونصروا. ولقد [ب].
** وسأل الجنيد عن أهل علم الكلام فقيل [ب].
*** فائدته اليوم في [ب].
**** بالحجاج على [ب].
(62) آية 68، سورة آل عمران (3).

[15] في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة وماحدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات*

اعلم أن الله سبحانه بعث إلينا بنبيِّنا محمدًا صلى الله عليه وسلم يدعونا إلى الفوْز والنجاة بالنعيم، وأنزل عليه كتابه الكريم باللسان العربي المبين يخاطبنا فيه بالتكاليف المفضية بنا إلى ذلك. وكان في خلال هذا الخطاب ومن ضروراته ذَكَرَ صفاتَه سبحانه وأسماءَه ليُعرِّفنا بذاته، وذَكَرَ الروح المتعلقة بنا، وذكر الوحي والملائكة الوسائط بينه وبين رسله إلينا، وذكر لنا يوم البعث وإنذاراته، ولم يعيِّن لنا الوقت في شيء منها. وبُثَّت في هذا القرآن الكريم حروف من الهجاء مقطَّعة في أول بعض سوره، لا سبيل لنا إلى فهم المراد بها. وسمَّى هذه الأنواع كلها من الكتاب متشابهة، وذم على اتباعها، فقال تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هي أم الكتاب، وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا. وما يذكر إلا أولوا الألباب"(63). وحمل العلماء من سلف

* لم يرد هذا الفصل لا في [ب] ولا في [ج].
(63) آية 7، سورة آل عمران (3).

الصحابة والتابعين هذه الآية على أن المحكَمات هي المبيَّنات الثابتة الإحكام. ولذلك قال الفقهاء في اصطلاحهم: "المحكَم، المتضح المعنى". وأما المتشابهات، فلهم فيها عبارات. فقيل: "هي التي تفتقر إلى نظر وتفسير يصحح معناها لتعارضها مع آية أخرى أو مع العقل، فتخفى دلالتها وتشتبه. وعلى هذا، قال ابن عباس: "المشتبه، يؤمَن به ولا يُعمَل به". وقال مجاهد وعِكْرِمة: "كل ما سوى آيات الإحكام والقصص متشابه". وعليه القاضي أبو بكر وإمام الحرمين. وقال الثَّوْري والشَّعْبي وجماعة من علماء السلف: "المتشابه ما لم يكن سبيل إلى علمه، كشروط الساعة، وأوقات الإنذارات، وحروف الهجاء في أوائل السور". وقوله في الآية: "هن أم الكتاب"، أي معظمه وغالبه. والمتشابه أقله، وقد يُرَدُّ إلى المحكم. ثم ذم المتَّبعين للمتشابه بالتأويل أو بحملها على معاني لا تُفهَم منها في لسان العرب الذي خُوطِبنا به. وسمَّاهم أهل زيغ، أي ميل عن الحق، من الكفار والزنادقة وجهلة أهل البدع، وأن فعلهم ذلك قصدًا للفتنة التي هي الشِّرك أو اللبس على المؤمنين، أو قصدًا لتأويلها بما يشتهونه، فيقتدون به في بدعتهم. ثم أخبر سبحانه بأنه استأثر بتأويلها، ولا يعلمه إلا هو. فقال: "وما يعلم تأويله إلا الله". ثم أثنى على العلماء بالإيمان بها فقط، فقال: "والراسخون في العلم يقولون آمنا به". ولهذا جعل السلف "والراسخون" مستأنفًا ورجَّحوه على العطف، لأن الإيمان بالغيب أبلغ في الثناء، ومع عطفه إنما يكون إيمانًا بالشاهد، لأنهم يعلمون التأويل حينئذ، فلا يكون غيبًا. ويُعضّد ذلك قوله: "كل من عند ربنا". ويدل على أن التأويل فيها غير معلوم للبشر، إذ الألفاظ اللغوية إنما يُفهَم منها المعاني التي وضعها العرب لها. فإذا استحال إسناد الخبر إلى مُخبر عنه، جهلنا مدلول الكلام حينئذ. وإن جاءنا من عند الله، فوَّضنا علمه إليه، ولا نشغل أنفسنا بمدلول نلتمسه، فلا سبيل لنا إلى ذلك. وقد قالت عائشة رضي الله عنها: "فاحذروهم". هذا مذهب السلف في الآيات المتشابهة. وجاء في السنة ألفاظ مثل ذلك، محملها عندهم محمل الآيات، لأن المنبع واحد.

وإذا تقرَّرت أصناف المتشابهات على ما قلناه، فلنرجع إلى اختلاف الناس فيها.

فأما ما يرجع منها على ما ذكروه إلى الساعة وأشراطها، وأوقات الإنذارات، وعدد الزبانية، وأمثال ذلك، فليس هذا، والله أعلم، من المتشابه، لأنه لم يرد فيه لفظ محمل ولا غيره. وإنما هي أزمنة لحادثات استأثر الله بعلمها بنصه في كتابه وعلى لسان نبيِّه. وقال: "إنما علمها عند الله". والعجب ممن عدّها من المتشابه.

وأما الحروف المقطّعة أوائل السور، فحقيقتها حروف الهجاء. وليس ببعيد أن تكون مُرادة. وقد قال الزَّمَخْشَري: "فيها إشارة إلى بعد الغاية في الإعجاز، لأن القرآن المنزل مؤلف منها، والبشر فيها سواء، والتفاوت موجود في دلالتها بعد التأليف". وإن عدل عن هذا الوجه الذي يتضمن الدلالة على الحقيقة، فإنما يكون بنقل صحيح، كقولهم في "طه" إنه نداء من طاهر وهادي، وأمثال ذلك. والنقل الصحيح متعذّر، فيجيء المتشابه فيها من هذا الوجه.

وأما الوحي والملائكة والروح والجن، فاشتباهها من خفاء دلالتها الحقيقية، لأنها غير متعارَفة. فجاء التشابه فيها من أجل ذلك. وقد ألحق بعض الناس بها كل ما في معناها من أحوال القيامة والجنة والنار والدجال والفتن والشروط وما هو بخلاف العوائد المألوفة. وهو غير بعيد. إلا أن الجمهور لا يوافقهم عليه، وسيما المتكلمون. فقد عيَّنوا محاملها على ما تراه في كتبهم.

ولم يبق من المتشابه إلا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه، مما يوهم ظاهره نقصًا أو تعجيزًا. وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قررنا مذهبهم وتنازعوا، وتطرقت البدع إلى العقائد. فلنشر إلى بيان مذاهبهم وإيثار الصحيح منها على الفاسد. فنقول، وما توفيقي إلا بالله:

اعلم أن الله سبحانه وصف نفسه في كتابه بأنه عالم، قادر، مريد، حي، سميع، بصير، متكلم، جليل، كريم، جوّاد، مُنعِم، عزيز، عظيم. وكذا أثبت

لنفسه اليدين والعينين والوجه والقدم والساق، إلى غير ذلك من الصفات. فمنها ما يقتضي صحة الألوهية، مثل العلم والقدرة والإرادة، ثم الحياة التي هي شرط جميعها، ومنها ما هي صفة كمال كالسمع والبصر والكلام، ومنها ما يوهم النقص كالاستواء والنزول والمجيء، وكالوجه واليدين والعينين التي هي صفات المحدثات. ثم أخبر الشارع أنا نرى ربنا يوم القيامة كالقمر ليلة البدر، لا نُضام في رؤيته، كما ثبت في **الصحيح** [64].

فأما السلف من الصحابة والتابعين، فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال، وفوَّضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله. ثم اختلف الناس من بعدهم، وجاء المعتزلة، فأثبتوا هذه الصفات أحكامًا ذهنية مجردة، ولم يُثبتوا صفة تقوم بذاته، وسمَّوا ذلك توحيدًا. وجعلوا مراعاة الأصلح للعباد واجبة عليه، وسمَّوا ذلك عدلاً بعد أن كانوا أولاً يقولون بنفي القَدَر وأن الأمر كله مستأنف بعلم حادث وقدرة وإرادة كذلك، كما ورد في **الصحيح**، وأن عبد الله بن عمر تبرَّأ من مَعْبَد الجُهَني وأصحابه القائلين بذلك.

وانتهى نفي القَدَر إلى واصِل بن عَطاء الغَزَّال منهم، تلميذ الحسن البَصْري لعهد عبد الملك بن مروان، ثم آخرًا إلى مُعَمَّر السُّلَمي. ورجعوا من القول به. وكان منهم أبو الهُذَيْل العَلاف، وهو شيخ المعتزلة، أخذ الطريقة عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل. وكان من نُفَاة القَدَر، واتبع رأي الفلاسفة في نفي الصفات والوجودية لظهور مذاهبهم يومئذ. ثم جاء إبراهيم النظَّام، وقال بالقَدَر، واتبعوه، وطالع كتب الفلاسفة، وشدّد في نفي الصفات، وقرر قواعد الاعتزال. ثم جاء الجاحِظ، والكَعْبي، و الجُبَّائيّة. وكانت طريقتهم تسمَّى علم الكلام، إما لما فيها من الحجاج والجدل، وهو الذي يسمَّى كلامًا، وإما أن أصْل طريقتهم نفي صفة الكلام. فلهذا كان الشافعي يقول: "حقهم أن يُضرَبوا بالجريد ويُطاف بهم".

---

(64) انظر بداية كتاب الإيمان في **صحيح** مسلم.

وقرر هؤلاء طريقتهم وتتابع ذلك في أتباعهم، وأثبتوا منها وردّوا، إلى أن ظهر الشيخ أبو الحسن الأشْعَري وناظر بعض مشيختهم في مسائل الصلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأي عبد الله بن سعيد ابن كُلاب، وأبي العباس القَلانِسِي، والحرث بن أسد الُمحاسِبي، من أتباع السلف وعلى طريقة السنة. فأيّد مقالاتهم بالحجج الكلامية، وأثبت الصفات القائمة بذات الله تعالى من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، التي يتم بها دليل التمانع وتصح المعجزات للأنبياء. وكان من مذهبهم إثبات الكلام والسمع والبصر، لأنها وإن أوْهَم ظاهرها النقص بالصوت والحرف الجسمانيين، فقد وُجد للكلام عند العرب مدلول آخر غير الحروف والصوت، وهو ما يدور في الخَلَد. والكلام حقيقة فيه دون الأول، فأثبتوه لله تعالي، وانتفى إيهام النقص. وأثبتوا هذه الصفة قديمة عامة التعلق بشأن الصفات الأخرى. وصار القرآن اسمًا مشتركًا بين القديم القائم بذات الله، وهو الكلام النفسي، والمحدَث الذي هو الحروف المؤلفة المقروؤة بالأصوات. فإذا قيل قديم، فالمراد الأول، وإذا قيل مَقْرُوء مسموع، فلدلالة القراءة والكتابة عليه.

وتورّع الإمام أحمد بن حنبل من إطلاق لفظ الحدوث عليه، لأنه لم يسمع من السلف قبله لا أنه يقول إن المصاحف المكتوبة قديمة ولا أن القراءة الجارية على ألسنة الناس قديمة، وهو شاهدها محدَثة. وإنما منعه من ذلك الورع الذي كان عليه، وأما غير ذلك فإنكار للضروريات، وحاشاه منه.

وأما السمع والبصر، وإن كان يوهم إدراك الجارحة، فهو يدل أيضًا لغةً على إدراك المسموع والمبصَر، وينتفي إيهام النقص حينئذ لأنه حقيقة لغوية فيهما.

وأما لفظ الاستواء، والمجيء، والنزول، والوجه، واليدين، والعينين، وأمثال ذلك، فعدلوا عن حقائقها اللغوية، لما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها على طريقة العرب حيث تتعذر حقائق الألفاظ، فيرجعون إلى

المجاز، كما في قوله تعالى : "يريد أن ينقض"[65] وأمثاله، طريقة معروفة لهم غير منكَرة ولا مبتدَعة. وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفًا لمذهب السلف في التفويض، أن جماعة من أتباع السلف، وهم المحدثون والمتأخرون من الحنابلة ارتبكوا في محمل هذه الصفات، فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى مجهولة الكيفية. فيقولون في "استوى على العرش"[66] : نثبت له "استواء" بحيث مدلول اللفظ فرارًا من تعطيله، ولا نقول بكيفيته فرارًا من القول بالتشبيه الذي تنفيه آيات السلوب، من قوله : "ليس كمثله شيء"[67]، "سبحان الله عما يصفون"[68]، "تعالى الله عما يقول الظالمون"، "لم يلد ولم يولد"[69]. ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولَجوا من باب التشبيه في قولهم بإثبات استواء، والاستواء عند أهل اللغة إنما موضوعه الاستقرار والتمكن، وهو جسماني. وأما التعطيل الذي يشنّعون بإلزامه، وهو تعطيل اللفظ، فلا محذور فيه، وإنما المحذور في تعطيل الألهة. وكذلك يشنّعون بإلزام التكليف بما لا يُطاق، وهو تمْويه، لأن التشابه لم يقع في التكاليف.

ثم يدّعون أن هذا مذهب السلف. وحاش لله من ذلك. وإنما مذهب السلف ما قررناه أولاً من تفويض المراد بها إلى الله والسكوت عن فهمها. وقد يحتجون لإثبات الاستواء لله بقول مالك :"الاستواء معلوم والكيف مجهول". ولم يُرد مالك أن الاستواء معلوم الثبوت لله. وحاشاه من ذلك، لأنه يعلم مدلول الاستواء. وإنما أراد الاستواء من اللغة، وهو الجسماني، وكيفيته، أي حقيقته -لأن حقائق الصفات كلها كيفيات- وهي مجهولة الثبوت لله. وكذلك يحتجون على إثبات المكان بحديث السوداء، وأنها لما

(65) آية 77، سورة الكهف (18).
(66) آية 54، سورة الأعراف (7).
(67) آية 42، سورة هود (11).
(68) آية 91، سورة المؤمنون (23).
(69) آية 3، سورة الإخلاص (112).

قال لها النبي صلى الله عليه وسلم : "أين الله ؟" وقالت : "في السماء"، فقال : "اعتقها، فإنها مؤمنة". والنبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت لها الإيمان بإثباتها المكان لله، بل لأنها آمنت بما جاء به من ظواهر أن الله في السماء. فدخلت في جملة الراسخين الذين يؤمنون بالمتشابه من غير كشف عن معناه.

والقطع بنفي المكان حاصل من دليل العقل النافي للافتقار، ومن أدلة السلوب المؤذنة بالتنزيه، مثل : "ليس كمثله شيء[70] "، وأشباهه. ومن قوله : "وهو الله في السموات وفي الأرض"[71]، إذ الموجود لا يكون في مكانين، فليست في هذا للمكان قطعًا، والمراد غيره.

ثم طردوا ذلك المحتمل الذي ابتدعوه في ظواهر الوجه والعنين واليدين والمجيء والنزول والكلام بالحرف والصوت، يجعلون لها مدلولات أعم من الجسمانية، وينزّهونه عن مدلول الجسماني منها. وهذا شيء لا يُعرَف في اللغة. وقد درج على ذلك الأول والآخر منهم، ونافرهم أهل السنة من المتكلمين الأشعرية والحنفية، ورفضوا عقائدهم في ذلك. ووقع بين متكلمي الحنفية ببخارى وبين الإمام محمد بن إسماعيل البخاري ما هو معروف[72].

وأما المجسمة، ففعلوا مثل ذلك في إثبات الجسمية لله، وأنها لا كالأجسام. ولفظ الجسم لم يثبت في منقول الشرعيات. وإنما جرأهم عليه إثبات هذه الظواهر، فلم يقتصروا عليه بل توغلوا وأثبتوا الجسمية، يزعمون فيها مثل ذلك، وينزهونه بقول متناقض سفساف، وهو قولهم : "جسم لا كالأجسام". والجسم في لغة العرب هو العميق المحدود. وغير هذا التفسير من أنه القائم بالذات أو المركب من الجواهر، وغير ذلك، فاصطلاحات للمتكلمين، يريدون بها غير المدلول اللغوي. فلهذا كان المجسمة أوغل في

(70) آية 11، سورة الشورى (42).
(71) آية 3، سورة الأنعام (6).
(72) انظر **تاريخ** بغداد للخطيب البغدادي، ج 2، ص 30-33، حيث يشير إلى الجدال الذي وقع بين البخاري وبعض العلماء في نيسابور حول الصفات الإلهية.

البدعة بل الكفر حيث أثبتوا لله وصفًا موهمًا يوهم النقص لم يرِد في كلامه ولا كلام نبيه.

فقد تبين لك الفرق بين مذاهب السلف والمتكلمين السنية والمحدَثين والمبتدعة من المعتزلة والمجسمة بما أطلعناك عليه.

وفي المحدَثين غلاة يسمّون المُشبِّهة، لتصريحهم بالتشبيه، حتى أنه يحكى عن بعضهم أنه قال : "اعفوني من اللحية والفرج، وسلوا عما بدا لكم من سواهما". وإن لم يتأول ذلك لهم بأنهم يريدون حصر ما ورد من هذه الظواهر الموهمة وحملها على ذلك المحمل الذي لأئمتهم، وإلا فهو كفر صريح، والعياذ بالله.

وكتب أهل السنة مشحونة بالحجاج على هذه البدع وبسط الرد عليهم بالأدلة الصحيحة. وإنما أومأنا إلى ذلك إيماء يتميّز به فصول المقالات وجملها. والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله[73] .

وأما الظواهر الخفية الأدلة والدلالة كالوحي، والملائكة، والروح، والجن، والبرزخ، وأحوال القيامة، والدجال، والفتن، والشروط، وسائر ما هو متعذّر على الفهم أو مخالف للعادات، فإن حملناه على ما يذهب إليه الأشعرية في تفاصيله وهم أهل السنة، فلا تشابه، وإن قلنا فيه بالتشابه فلنوضّح القول فيه بكشف الحجاب عنه. فنقول :

اعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها. وهو وإن اتحدت حقيقة الإنسانية فيه فله أطوار يخالف كل واحد منها الآخر بأحوال تختص به، حتى كأن الحقائق فيها مختلفة.

فالطور الأول عالمه الجسماني، بحسه الظاهر وفكره المعاشي وسائر تصرُّفاته التي أعطاه إياها وجوده الحاضر.

(73) آية 43، سورة الأعراف (7).

الطور الثاني عالم النوم، وهو تصوّر الخيال بإنفاذ تصوّراته جائلة في باطنه، فيدرك منها بحواسه الظاهرة مجردة عن الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانية، ويشاهدها في مكان ليس هو فيه، ويُحدث له الصالح منها البُشْرى بما يترقّب من مسَرّاته الدنيوية والأخروية، كما وعد به الصادق صلوات الله عليه.

وهذان الطوران عامّان في جميع أشخاص البشر، وهما مختلفان في المدارك، كما تراه.

الطور الثالث طور النبوة، وهو خاص بأشراف صنف البشر بما خصهم الله به من معرفته، وتوحيده، وتنزل الملائكة عليهم بوحيه، وتكليفهم بإصلاح البشر، في أحوال كلها مغايرة لأحوال البشر الظاهرة.

الطور الرابع طور الموت الذي تفارق أشخاص البشر فيه حياتهم الظاهرة إلى وجود قبل القيامة يسمَّى البَرْزَخ، يتنعّمون فيه ويُعَذَّبون على حسب أعمالهم، ثم يفضون إلى يوم القيامة الكبرى، وهي دار الجزاء الأكبر نعيمًا وعذابًا في الجنة أو في النار.

والطوران الأولان شاهدهما وجداني، والطور الثالث النبوي شاهده المعجزة والأحوال المختصة بالأنبياء، والطور الرابع شاهده ما تنزَّل على الأنبياء من وحي الله تعالى في المَعاد وأحوال البرزخ والقيامة، مع أن العقل يقتضي به كما نبَّهنا الله عليه في كثير من آيات البعثة. ومن أوضح الدلالة على صحتها أن أشخاص الإنسان لو لم يكن لهم وجود آخر بعد الموت غير هذا المشاهد يتلقى فيه أحوالاً تليق به لكان إيجاده الأول عبثًا، إذ الموت إذا كان عدمًا كان مآل الشخص إلى العدم، فلا يكون لوجوده الأول حكمة، والعبث على الحكيم محال.

وإذا تقررت هذه الأحوال الأربعة فلنأخذ في بيان مدارك الإنسان فيها، كيف تختلف اختلافًا بيِّنًا يكشف لك غوْر المتشابه.

فأما مداركه في الطور الأول فواضحة جلية. قال الله تعالى : "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة"[74]. فبهذه المدارك يستولي على ملكات المعارف ويستكمل حقيقة إنسانيته ويوفي حق العبادة المفضية به إلى النجاة.

وأما مداركه في الطور الثاني، وهو طور النوم، فهي المدارك التي في الحس الظاهر بعينها، لكن ليست في الجوارح كما هي في اليقظة. لكن الرائي يتيقن كل شيء أدركه في نومه لا يشك فيه ولا يرتاب، مع خلو الجوارح عن الاستعمال العادي لها.

والناس في حقيقة هذه الحال فريقان. الحكماء، ويزعمون أن الصور الخيالية يدفعها الخيال بحركة الفكر إلى الحس المشترَك الذي هو الفصل المشترك بين الحس الظاهر والحس الباطن. فيتصور محسوسه بالظاهر في الحواس كلها. ويشكل عليهم هذا بأن المرائي الصادقة التي هي من الله تعالى أو من الملك أثبت وأرسخ في الإدراك من المرائي الخيالية الشيطانية. مع أن الخيال فيها على ما قرروه واحد. الفريق الثاني، المتكلمون، أجملوا فيها القول وقالوا هو إدراك يخلقه الله في الحاسّة فيقع كما يقع في اليقظة. وهذا أَلْيَق، وإن كنا لا نتصور كيفيته. وهذا الإدراك النومي أوضح شاهد على ما يقع بعده من المدارك الحسية في الأطوار.

الطور الثالث، وهو طور الأنبياء فالمدارك الحسية فيها مجهولة الكيفية عندنا وجدانية عندهم بأوضح من اليقين. فيرى النبي الله والملائكة، ويسمع كلام الله منه أو من الملائكة، ويرى الجنة والنار والعرش والكرسي، ويخترق السموات السبع في إسرائه، ويركب البُراق فيها، ويلقى النبيين هنالك، ويُصلي بهم، ويدرك أنواع المدارك الحسية كما يدرك في طوره الجسماني والنومي بعلم ضروري يخلقه الله له، لا بالإدراك العادي للبشر في الجوارح.

(74) آية 78، سورة النحل (16).

ولا يُلتفَت في ذلك إلى ما يقوله ابن سينا من تنزيله أمر النبوة على أمر النوم في دفع الخيال صورة إلى الحس المشترك[75]. فإن الكلام عليهم هنا أشد من الكلام في النوم. لأن هذا التنزيل طبيعة واحدة، كما قررناه، فيكون على هذا حقيقة الوحي والرؤيا من النبي واحدة في يقينها، وليست كذلك على ما علمت من رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم قبل الوحي ستة أشهر، وأنها كانت بدء الوحي ومقدمته، ويشعر ذلك بأنها دونه في الحقيقة. وكذلك حال الوحي في نفسه، فقد كان يصعب عليه ويقاسي منه شدة، كما في **الصحيح**[76]، حتى كان القرآن يتنزل عليه آيات مقطعة، وبعد ذلك نزلت عليه "براءة" في غزوة تَبُوك جملة واحدة وهو يسير على ناقته. فلو كان ذلك من تنزل الفكر إلى الخيال فقط، ومن الخيال إلى الحس المشترك، لم يكن بين هذه الحالات فرق.

وأما الطور الرابع وهو طور الأموات في بَرْزَخهم الذي أوله القبر وهم مجردون عن البدن أو في بعثتهم عند ما يرجعون إلى الأجسام، فمداركهم الحسية موجودة. فيرى الميت في قبره الملكان يسائلانه، ويري مقعده من الجنة أو النار بعيني رأسه، ويرى شهود الجنازة ويسمع كلامهم وخفق نعالهم في الانصراف عنه، ويسمع ما يذكّرونه به من التوحيد أو من تقرير الشاهادتين وغير ذلك.

وفي **الصحيح** أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف على قَلِيب بَدْر وفيه قتلى المشركين من قريش، وناداهم بأسمائهم. فقال عمر : "يا رسول الله، أتكلم هؤلاء الجيف ؟" فقال صلى الله عليه وسلم : "والذي نفسي بيده ما أنتم بأسمع منهم لما أقول"[77]. ثم في البعثة يوم القيامة يعاينون بأسماعهم وأبصارهم كما كانوا يعاينون في الحياة من نعيم الجنة على مراتبه، وعذاب

(75) انظر ابن سينا، **الإشارات**، تحقيق فركيت Forget، ليدن، 1892، ص 213-215، أو الطبعة المتأخرة لسليمان دينا، القاهرة 1958، ص 880-881.

(76) انظر بداية **صحيح** البخاري.

(77) انظر **صحيح** البخاري، ج3، ص 64.

النار على مراتبه، ويرون الملائكة ويرون ربهم، كما ورد في **الصحيح** : "إنكم ترون ربكم يوم القيامة كالقمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته"[78] .

وهذه المدارك لم تكن لهم في الحياة الدنيا، وهي حسية مثلها، وتقع في الجوارح بالعلم الضروري الذي يخلقه الله، كما قلناه . وسِرُّ هذا أن تعلم أن النفس الإنسانية هي تنشأ بالبدن وبمداركه، فإذا فارقت البدن بنوم أو موت أو صار النبي حالة الوحي من المدارك البشرية إلى المدارك الملكية فقد استصحبت ما كان معها من المدارك البشرية مجرّدة عن الجوارح، فيدرك بها في ذلك الطور أي إ دراك شاءت منها أرفع من إدراكها في الجسد. قاله الغزالي رحمه الله، وزاد على ذلك أن للنفس الإنسانية صورة تبقى لها بعد المفارقة فيها العينان والأذنان وسائر الجوارح المدركة أمثالاً لما كان في البدن وصورًا.

وإنا نقول إنما يشير بذلك إلى الملكات الحاصلة من تصريف هذه الجوارح في بدنها زيادة على الإدراك. فإذا تفطنت لهذا كله علمت أن هذه المدارك موجود ة في الأطوار الأربعة، لكن ليس على ما كانت في الحياة الدنيا، وإنما هي تختلف بالقوة والضعف بحسب ما يعرض لها من الأحوال. ويشير المتكلمون إلى ذلك إشارة مجملة بأن الله يخلق فيها علمًا ضروريًا بذلك المدارك أي مدرك كان. ويعنون به هذا القدر الذي أوضحناه.

وهذه نبذة أومأنا بها إلى ما يوضح القول في المتشابه. ولو أوسعنا الكلام فيه لقصرت المدارك عنه. فلنضرع إلى الله سبحانه في الهداية والفهم عن أنبيائه وكتابه بما يحصل به الحق في توحيدنا والظفر بنجاتنا.

والله يهدي من يشاء[79].

(78) انظر **صحيح** البخاري، ج 1، ص 148، 153، و غيرها.

(79) آية 142، سورة البقرة (2).

[16] علم التصوف*

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم "الصوفية" و"المتصوِّفة".

قال القُشَيْري رحمه الله : "ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس. والظاهر أنه لقب. ومن قال اشتقاقه من الصفا أومن الصفَّة أو من الصف فبعيد من جهة القياس اللغوي". قال : "وكذلك من الصوف، لأنهم لم يختصوا بلبسه"[80].

* **علم التصوف. وفيه التنبيه على مذاهب الغلاة من المتصوفة وبيان فسادها [ب].**
نص هذا الفصل في [ب] يختلف اختلافا كبيرا عن نص الروايات المتأخرة. انظر الطبعة الخاصة **للمقدمة**، ج 5، ص219 وما بعدها.

(80) انظر **رسالة** القشيري، ط. القاهرة، 1367/1948، ص 126.

قلت : والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف. وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخرالثياب إلى لبس الصوف.

فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة، اختصوا بمواجد مدَركة لهم. وذلك أن الإنسان بما هو إنسان، إنما يتميّز عن سائر الحيوان بالإدراك. وإدراكه نوعان : إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم، وإدراك للأحوال القائمة به من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضى والغضب والصبر والشكر، وأمثال ذلك. فالمعنى العاقل والمتصرف في البدن ينشأ من إدراكات وإرادات وأحوال، وهي التي تميَّز بها الإنسان كما قلناه. وبعضها ينشأ عن بعض، كما ينشأ العلم عن الأدلة، والفرح أو الحزن عن إدراك المؤلم والملتَذ به، و النشاط عن الجِمام، والكسل عن الإعياء. وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته لا بد أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة. وتلك الحال، إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقامًا للمريد، وإما أن لا تكون عبادة، وإما أن تكون صفة حاصلة للنفس من فرح أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك.

والمقامات، لا يزال المريد يترقّى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعـــرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. قال صلى الله عليه وسلم : "من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة"[81]. والمريد لا بد له من الترقّي في هذه الأطوار، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحيد والعرفان. وإذا وقع تقصير في النتيجة أو خلل فيُعلَم أنه إنما أتى من قِبَل التقصير في الذي قبله، وكذلك في الخواطر النفسانية والواردات القلبية. فلهذا يحتاج المريد إلى محاسبة نفسه في سائر

(81) انظر ص 25 أعلاه.

أعماله وينظر في حقائقها لأن حصول النتائج عن الأعمال ضروري، وقصورها من الخلل فيها كذلك. والمريد يجد ذلك بذوقه، ويحاسب نفسه على أسبابه. ولا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس، لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة. وغاية أهل العبادات إذا لم ينتهوا إلى هذا النوع أنهم يأتون بالطاعة مخلّصة من نظر الفقه في الإجزاء والامتثال، وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد ليطَّلعوا على أنها خالصة من التقصير أوْ لاَ. فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقامًا ويترقَّى منها إلى غيرها.

ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور في التعليم بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارَفة. فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارَف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسَّر فهمُه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. وصار علم الشريعة على صنفين : صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك.

فلما كُتِبَت العلوم ودُوِّنَت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام، والتفسير، وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم. فمنهم من كتب في أحكام الوَرَع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المُحاسِبي في كتاب **الرعاية**[82] له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القُشَيْري في كتاب **الرسالة**،

(82) انظر ط. مرغريت سميث، 1940.

والسُّهْرَوَرْدي في كتاب **عوارف المعارف**، وأمثالهم. وجمع الغَزَالي بين الأمرين في **كتاب الإحياء**، فدوَّن فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بيَّن آداب القوم وسننهم، وشرَحَ اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوّف في الملة علمًا مدوّنًا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تُتلقَّى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دوِّنت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك.

ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبًا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها. والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشؤه، وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح. ولا يزال في نمو وتزيّد إلى أن يصير شهودًا بعد أن كان علمًا ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها. وهو عين الإدراك. فيتعرّض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدُنية والفتح الإلهي، وتقرُب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة.

وهذا الكشف كثيرًا ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيرًا من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرّفون بهِمَمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوْع إرادتهم. فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرّف، ولا يُخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمَروا بالتكلم فيه، بل يعدّون ما وقع لهم من ذلك محنة، ويتعوَّذون منه إذا وقع لهم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم تقع لهم بها عناية. وفي فضائل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كثير منها. وتبعهم في ذلك أهل الطريقة ممن اشتملت **رسالة القُشَيْري** على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم.

ثم إن قومًا من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي وراءه، واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعليمهم في إماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر حتى يحصل للنفس إداركها الذي لها من ذاتها بتمام نشوها وتغذيتها. فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ، وأنهم كشفوا ذوات الوجود وتصوّروا حقائقه كلها من العرش إلى الطش. هكذا قال الغزَالي في كتاب **الإحياء** بعد أن ذكر صورة الرياضة.

ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحًا كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئًا عن الاستقامة، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الخلوة والجوع وإن لم تكن هناك استقامة، كالسحَرَة والنصارى وغيرهم من المرتاضين، وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة. ومثاله أن المرآة الصَّقِيلة إذا كانت محدبَّة أو مقعَّرة وحوذي بها جهة المرئي، فإنه يتشكَّل فيها معْوَجًا على غير صورته، وإذا كانت مسطَّحة تشكل فيها المرئي صحيحًا. فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال.

ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية، وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي، وأمثال ذلك، وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك. فأهل الفتيا بين مُنكِر عليهم ومسلِّم لهم. وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق رَدًا وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات.

تفصيل وتحقيق

يقع كثيرًا في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه أن الله تعالى مُبايِن لمخلوقاته، ويقع للمتكلمين أنه لا مباين ولا متَّصل، ويقع للفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ويقع للمتأخرين من المتصوّفة أنه متحد بالمخلوقات، إما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى أنه هو عينها، وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلاً. فلنُبيِّن تفصيل هذه المذاهب، ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتّضح معانيها، فنقول:

إن المباينة تقال لمعنيَيْن. أحدهما المباينة في الحيِّز والجهة، ويقابله الاتصال. وتشعر هذه المقالة على هذا التقدير في المكان* إما صريحًا وهو تجسيم، أو لزومًا وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة. وقد نُقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة، فيحتمل غير هذا المعنى. ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة وقالوا لا يقال في البارئ إنه مباين لمخلوقاته ولا متصل بها، لأن ذلك إنما يكون للمتحيزات. وما يقال من أن المحل لا يخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده، فهو مشروط بصحة الاتصاف أو لا. وأما مع امتناعه فلا. بل يجوز الخلو عن المعنى وضده، كما يُقال في الجماد: لا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، ولا مدرك ولا مؤوف**. وصحة الاتصاف بهذه المباينة مشروط بالحصول في الجهة على ما تقرر من مدلولها. والبارئ سبحانه منزَّه عن ذلك.

ذكره ابن التلمساني[83] في **شرح اللمع** لإمام الحرمين، وقال: لا يقال في البارئ مباين للعالم ولا متصل به، ولا داخل فيه ولا خارج عنه. وهو معنى ما يقوله الفلاسفة أنه لا داخل العالم ولا خارجه بناء على وجود الجواهر غير

* هذا التقييد بالمكان [د].

** لا كاتب ولا أمي [ذ]

(83) لم نتمكن من معاينة هذا الكتاب، لذا لا يمكن تحديد أين ينتهي النص المقتضب.

المتحيّزة. وأنكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للبارئ في أخص الصفات. وهو مبسوط في علم الكلام.

وأما المعنى الآخر للمباينة، فهو المغايرة والمخالفة. فيقال البارئ مباين لمخلوقاته في ذاته وهويَته ووجوده وصفاته. ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط. وهذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوّفة الأقدمين، كأهل **الرسالة** ومن نحا منحاهم.

وذهب جماعة من المتصوّفة المتأخرين الذين صيَّروا المدارك الوجدانية علمية نظرية إلى أن البارئ تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته، وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو، مثل أفلاطون وسقراط، وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث ينقلونه في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه لأنه ذاتان تنتفي إحداهما أوتندرج اندراج الجزء. فإن تلك مغايرة صريحة، ولا يقولون بذلك. وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدَّعيه النصارى في المسيح عليه السلام. وهو أغرب، لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاده به. وهو أيضًا عين ما تقوله الإمامية من الشيعة في الأئمة.

وتقرير هذا الاتحاد في كلامهم على طريقين: الأول أن ذات القديم كامنة في المحدثات محسوسها ومعقولها، متحدة بها في التصورين، وهي كلها مظاهر له، وهو القائم عليها، أي المقوّم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدمًا. وهو رأي أهل الحلول. الثانية طريق أهل الوحدة المطلقة. وكأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيْرِية المنافية لمعقول الاتحاد، فنفوها بين القديم وبين المخلوقات في الذات والوجود والصفات، وغالطوا في غيْرِية المظاهر المدرَكة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام. لا يريدون الوهم الذي هو قَسِيم العلم والظن والشك، وإنما يريدون أنها كلها عدمٌ في الحقيقة، وجودٌ في المدرَك البشري فقط، ولا وجود بالحقيقة إلا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن كما نقرره بعد بحسب الإمكان. والتعويل في تعقّل ذلك على

النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد، لأن ذلك إنما يُنقل من المدارك الملكية، وإنما هي حاصلة للأنبياء بالفطرة، ومن بعدهم للأولياء بهدايتهم. وقصْد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال.

وربما قصد بعض المصنفين بيان مذاهبهم في كشف الوجود وترتيب حقائقه وأتى بالأغمض فالأغمض بالنسبة إلى أهل النظر والاصطلاحات والعلوم، كما فعل الفَرْغاني، شارح قصيدة ابن الفارِض في الديباجة التي كتب في صدر ذلك الشرح. فإنه ذكر في صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه أن الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التي هي مصدر الأحدية لا غير. ويسمّون هذا الصدور بالتجلي. وأول مراتب التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه، وهو يتضمن الكمال بإفاضة الإيجاد والظهور لقوله في الحديث الذي يتناقلونه: "كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أُعرَف فخلَقتُ الخلق ليعرفوني"[84]. وهذا الكمال في الإيجاد المتنزل في الوجود وتفصيل الحقائق، وهو عندهم عالم المعاني والحضرة العمائية والحقيقة المحمدية. وفيها حقائق الصفات، واللوح، والقلم، وحقائق الأنبياء والرسل أجمعين والكمَّل من أهل الملة المحمدية. وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية. وتصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية، وهي عالم العناصر، ثم عالم التركيب. هذا في عالم الرَّتْق. فإذا تجلت، فهي في عالم الفَتْق. انتهى.

ويسمَّى هذا المذهب مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرات. وهو كلام لا يقدر أهل االنظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهد والوجدان وصاحب الدليل. وربما أُنكِر بظاهر الشرع هذا الترتيب، فإنه لا يُعرَف في شيء من مناحيه.

وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة، وهو رأي أغرب من الأول في تعلقه وتفاريعه. يزعمون فيه أن الوجود كله له قوى في تفاصيله

(84) حديث قدسي مذكور عند ابن العربي في **الفتوحات** وعند جلال الدين الرومي في **المثنوي**، وغيرهما من المتصوفة.

بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها. والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى. وكذلك مادتها لها في نفسها قوة بها كان وجودها. ثم إن المركبات فيها تلك القوى متضمَّنة في القوة التي كان بها التركيب، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهَيُولاها وزيادة القوى المعدنية، ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها. وكذا القوة الإنسانية مع الحيوانية، ثم الفلك يتضمن القوة الإنسانية وزيادة. وكذا الذوات الروحانية. والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية. فهي التي انبثت في جميع الموجودات، كلية وجزئية، وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه، لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء، ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة. فالكل واحد، وهو نفس الذات الإلهية. وهي في الحقيقة واحدة بسيطة، والاعتبار هو المفصِّل لها، كالإنسانية مع الحيوانية. ألا ترى أنها مندرجة فيها وكائنة بكونها. فتارة يمثِّلونها بالجنس مع النوع في كل موجود، كما ذكرناه، وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال. وهم في هذا كله يفرّون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه. وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال.

والذي يظهر من كلام ابن دِهَاق في تقرير هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما يقوله الحكماء في الألوان من أن وجودها مشروط بالضوء، فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه. وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرِك العقلي. فإذن الوجود المفصل كله مشروط بالمدرِك البشري. فلو فرضنا عدم المدرِك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل في الوجود، بل هو بسيط واحد.

فالحر والبرد، والصلابة واللين، بل الأرض والماء، والنار والسماء والكواكب إنما وجدت لوجود الحواس المدرِكة لها، لما جعل في المدرَك من التفصيل الذي ليس في الوجود، وإنما هو في المدارك فقط. فإذا فُقِدت المدارك المفصِّلة، فلا تفصيل، إنما هو إدراك واحد، وهو أنا لا غيره. ويعتبرون ذلك بحال النائم فإنه إذا نام وفقد الحس الظاهر فقد كل محسوس وهو في

تلك الحالة، إلا ما يُفصِّله له الخيال. قالوا، فكذلك اليقظان، إنما يعتبر تلك المدرَكات كلها على التفصيل بنوع مدرِكه البشري. ولو فقد مدرِكه فقد التفصيل. وهذا هو معنى قولهم الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية.

هذا ملخص رأيهم على ما يُفهَم من كلام ابن دِهاق، وهو في غاية السقوط. لأنا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون إليه يقينًا مع غيبته عن أعيننا، وبوجود السماء المظلة* والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا. والإنسان قاطع بذلك، ولا يكابر أحد نفسه في اليقين.

مع أن المحققين من المتصوّفة المتأخرين يقولون إن المريد عند الكشف ربما يعرض له توهُّم هذه الوحدة، ويسمَّى ذلك عندهم مقام الجمع. ثم يترقَّى عنه إلى التمييز بين الموجودات، ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق، وهو مقام العارف المحقق. ولابد للمريد عندهم من عقبة الجمع، وهي عقبة صعبة، لأنه يُخشى على المريد من وقوفه عندها، فتخسر صفقته.

فقد تبينت مراتب أهل هذه الطريق.

ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوّفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغّلوا في ذلك وذهب كثير منهم إلى الحلول والوحدة، كما أشرنا إليه، وملؤوا الصحف منه، مثل الهَرَوِي، وابن سَبْعين وتلميذهما، ثم ابن العَفِيف، وابن الفارِض، والنجْم الإسرائلي في قصائدهم. وكان سلفهم مخالطين للإسماعلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضًا بالحلول وإلهية الأئمة، مذهبًا لم يُعرَف لأوليهم. فأُشرِب كل من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم، وتشابهت عقائدهم.

وظهر في كلام المتصوّفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساوية أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث

* هكذا في [ح] و [ج]. والصواب: **المطلة**.

مقامه لآخر من أهل العرفان. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب **الإشارات** في فصول التصوّف منها، فقال: "جل جناب الحق أن يكون شرعة لكل وارد، ويطّلع عليه إلا الواحد بعد الواحد"[85]. وهذا الكلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي، إنما هو من أنواع الخطابة. وهو بعينه ما يقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به.

ثم قالوا بترتيب وجود الأبْدال بعد هذا القطب، كما قال الشيعة في النقباء، حتي أنهم لما أسندوا لباس خرقة التصوّف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوه على عَلِي رضي الله عنه. وهو من هذا المعنى أيضًا. وإلا فعَلِي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبس ولا حال، بل كان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أزهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكثرهم عبادة. ولم يختص أحد منهم في الدين بشيء يؤثَر عنه على الخصوص، بل كان الصحابة كلهم إسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة، تشهد بذلك سيَرهم وأخبارهم. نعم، إن الشيعة يخيلون بما ينقلون من ذلك اختصاص عَلِي بالفضائل دون من سواه من الصحابة ذهابًا مع عقائد التشيّع المعروفة لهم.

والذي* يظهر أن المتصوّفة بالعراق لما ظهرت الإسماعلية من الشيعة وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها ما هو معروف، فاقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن، وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع، وأفردوه بذلك أن لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع، ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله، لأنه رأس العارفين. وأفردوه بذلك تشبيهًا بالإمام في الظاهر، وأن يكون على وِزانه. وإنما سمّوه قطبًا لمدار المعرفة عليه. وجعلوا الأبدال كالنقباء، مبالغة في التشبيه.

(85) انظر **الإشارات**، ط. فركيت، ص 207.
* هذه الفقرة لم ترد في [ج].

فتأمل ذلك من كلام هؤلاء المتصوّفة في أمر الفاطمي وما شحنوا به كتبهم من ذلك مما ليس لسلف المتصوّفة فيه كلام بنفي ولا إثبات. وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم.

والله يهدي إلى الحق.

تذييل

وقد رأيت أن أجلب هنا فصلاً من كلام شيخنا العارف، كبير الأولياء بالأندلس، أبي مهدي عيسى بن الزيَّات[86]، كان يقع له أكثر الأوقات على أبيات الهَرَوي التي وقعت له في **كتاب المقامات** توهم القول بالوحدة المطلقة أو يكاد يصرح بها. وهي قوله:

ما وحَّد الواحدَ من واحدٍ	إذ كـل من وحَّدَهُ جاحدُ
توحـد من ينطق عن نعتـه	تَثنِيـةٌ أَبْطَلهـا الواحدُ
توحيـده إيـاه توحيـده	ونعـت من ينعته لاحد[87]

فيقول رحمة الله عليه على سبيل العذر عنه: "استشكل الناس إطلاق لفظ الجحود على من وحّد الواحد، ولفظ الإلحاد على من نعته ووصفه. واستبشعوا هذه الأبيات، وحملوا على قائلها واستخفوه. ونحن نقول على رأي هذا الطائفة إن معنى التوحيد عندهم انتفاء عين الحدوث بثبوت عين القِدم، وأن الوجود كله حقيقة واحدة، وأَنِيَّة واحدة. وقد قال أبو سعيد الخرَّاز[88]، من كبارالقوم: الحق عين ما ظهر وعين ما بطن*. ويرون أن وقوع

---

(86) انظر **روضة التعريف بالحب الشريف** لِذِي الوزارتين لسان الدين ابن الخطيب السلماني، تحقيق محمد الكتاني، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ج 2، ص 489-490.

(87) انظر **منازل السائرين للهروي**، القاهرة 1909/1327، ص 52.

(88) لا يوجد هذا الكلام في مؤلف الخراز الحامل لعنوان كتاب **الصدق** الذي نشره A. J. Arberry, Oxford, 1937.

* **الحق غير ما ظهر وغير ما بطن** [ج].

التعدّد في تلك الحقيقة وجود الإثنينية. وهم باعتبار حضرات الحس بمنزلة صور الظلال والصدا و صور المرئي. وأن كل ما سوى عين القِدم إذا استُتبع فهو عدم. وهذا معنى قول لبيد الذي صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

قالوا: فمن وحَّد ونعت فقد قال بمُوَحِّدٍ مُحْدَثٍ هو نفسه، وتوحيد محدث هو فعله، وموحَّد قديم هو معبوده. وقد تقدم أن معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث، وعين الحدوث الآن ثابتة، بل متعددة، والتوحيد مجحود، والدعوى كاذبة، كمن يقول لغيره وهما معًا في بيت واحد: ليس في البيت غيرك. فيقول الآخر بلسان حاله: لا يصح هذا إلا لو عدمت أنت. وقد قال بعض المحققين في قولهم خلق الله الزمان: هذه ألفاظ تناقض أصولها لأن خلق الزمان متقدم على الزمان، وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان. وإنما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق، وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبها.

فإذا تحقق أن الموحِّد هو الموحَّد وعدم ما سواه جملة صح التوحيد حقيقة. وهذا معنى قولهم: "لا يعرف الله إلا الله". ولا حرج على من وحد الحق مع بقاء الرسوم والآثار، وإنما هو من باب "حسنات الأبرار سيئات المقرَّبين". لأن ذلك لازم التقييد والعبودية والشفعية. ومن ترقَّى إلى مقام الجمع كان في حقه نقصًا، مع علمه بمرتبته، وأنه تلبيس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويطهر من دنس حدوثه عين الجمع.

وأعرق الأصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة، ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء إلى الواحد. وإنما صدر هذا القول من الناظم على سبيل التحريض والتنبيه والتفطين لمقام أعلى ترتفع فيه الشفعية ويحصل التوحيد المطلق عينًا لا خطابًا وعبارة. فمن سلم استراح، ومن نازعته حقيقته

أنس بقوله: "كنت سمعه وبصره"[89]. وإذا عرفت المعاني لا مُشاحّة في الألفاظ. والذي يفيده هذا كله تحقق أمر فوق هذا الطور لا نطق فيه ولا خبر عنه. وهذا المقدار من الإشارة كاف. والتعمق في مثل هذا حجاب، وهو الذي أوقع في المقالات المعروفة.

انتهى كلام الشيخ أبي مهدي ابن الزيّات. ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألفه في المحبة وسماه **التعريف بالحب الشريف**. وقد سمعته من شيخنا أبي مهدي مرارًا، إلا أني رأيت رسوم الكتاب أوعى له لطول عهدي به.

والله الموفق.

ثم إن كثيرًا من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة. والحق أن الكلام معهم فيه تفصيل. فإن كلامهم في أربعة مواضع:

أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقامًا ويترقّى منه إلى غيره كما قلناه.

وثانيها الكلام في الكشف والحقائق المدرَكة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية، والعرش، والكرسي، والملائكة، والوحي، والنبوة، والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وترتيب الأكوان في صدورها عن مُوجدها ومكوّنها، كما مر.

وثالثها التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

ورابعها ألفاظ موهمة للظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم، يعبرون عنها في اصطلاحهم ب"الشطحات" تستشكل ظواهرها، فمُنكر ومُحسن ومُتأول.

(89) انظر **صحيح** البخاري، ج 4، ص 231.

فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها، فأمر لا مدفع فيه لأحد. وأذواقهم فيه صحيحة، والتحقق بها هو عين السعادة.

وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكَر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق. وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني[90] من أئمة الأشعرية على إنكارها بالتباسها بالمعجزة، فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدّي، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به. قالوا: ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، فإن صفة نفسها التصديق. فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة النفس، وهو محال. هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع مكابرة. وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك. وهو معلوم مشهور.

وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه من نوع المتشابه لما أنه وجداني عندهم. وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه. واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارَف، وأكثره من المحسوسات. فينبغي أن لا نعرض لكلامهم في ذلك، ونتركه فيما تركناه من المتشابه[91]. ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادة.

وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها ب"الشطحات" ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملِكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه. وصاحب الغيبة غير

(90) سبق لابن خلدون أن طرح هذه المسألة. انظر ج 1، ص 149 و171-172.

(91) انظر أعلاه ص 37 وما بعدها.

مخاطب، والمجبور معذور. فمن عُلِم منهم فضلُه واقتدارُه، حُمِل على القصد الجميل من هذا وأمثاله، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله. ومن لم يُعلَم فضله ولا اشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذ لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تلكم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال، فمؤاخذ أيضًا. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج، لأنه تلكم في حضور وهو مالك لحاله. والله أعلم.

وسلف المتصوّفة من أهل **الرسالة**، أعلام الملة الذين أشرنا إليهم من قبل، لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذاالنوع من الإدراك. إنما همهم الاتباع والاقتداء ما استطاعوا. ومن عرض له شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرّون منه، ويرون أنه من العوائق والمِحن، وأنه إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث، وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان، وعلم الله أوسع ، وخلقه أكبر، وشريعته بالهداية أملك. فلم ينطقوا بشيء مما يدركون، بل حظروا الخوض في ذلك، ومنعوا من يُكشَف له الحجاب من أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده. بل يلتزمون طريقتهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء، ويأمرون أصحابهم بالتزامها. وهكذا ينبغي أن تكون حال المريد.

والله الموفق.

[17] علم تعبير الرؤيا*

هذا العلم من العلوم الشرعية[92]، وهو حادث في الملة عند ما صارت العلوم صنائع وكتب الناس فيها. وأما الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجودًا في السلف كما هو في الخلف. وربما كان في الملل والأمم من قبل، إلا أنه لم يصل إلينا[93] للاكتفاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام[94]. وإلا فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق، ولا بد من تعبيرها. و قد كان يوسف الصديق صلوات الله عليه يعبر الرؤيا، كما وقع في القرآن[95]. وكذا ثبت في **الصحيح** عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن أبي بكر رضي الله عنه.

* لم يرد هذا الفصل في [ب].

(92) انظر الفصل الأول، المقدمة السادسة، ص 161-165، حيث يعالج ابن خلدون الرؤيا كوسيلة من الوسائل التي يعرف بها الغيب.

(93) في الواقع كان المسلمون يعرفون المؤلفات الإغريقية في تعبير الرؤيا، من بينها كتاب أرطاميدوس الإفسيسي الذي نقله إلى العربية حنين ابن إسحاق. (انظر أرطاميدورس الإفسيسي، **كتاب تعبير الرؤيا**، تحقيق توفيق فهد، دمشق 1964)، و**كتاب النوم واليقظة** لفرفوريوس، كما جاء في كتاب **الفهرسب** لابن النديم. انظر **الفهرست**، طبعة القاهرة، ص 439.

(94) في تعبير الرؤيا عند المسلمين، انظر
Abdel Daim, *L 'oniromancie arabe d'après Ibn Sîrîn,* Damas, 1958

(95) انظر سورة يوسف (12).

والرؤيا مدرَك من مدارك الغيب. قال صلى الله عليه وسلم : "الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة"[96]. وقال : "لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا الصالحة، يراها الرجل الصالح أو تُرَى له"[97]. وأول ما بُدئ به النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا. فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. وكان صلى الله عليه وسلم إذا انفتل من صلاة الغداة يقول لأصحابه : "هل رأى أحد منكم الليلة رؤيا ؟" يسألهم عن ذلك ليستبشر بما يقع من ذلك مما فيه ظهور الدين وإعزازه[98].

وأما السبب في كون الرؤيا مدرَكًا للغيب، فهو أن الروح القلبي، وهو البخار اللطيف المنبعث من تجويف القلب اللحمي، ينتشر في الشريانات ومع الدم في سائر البدن، وبه تكمل أفعال القوى الحيوانية وإحساسها. فإذا أدركه الملال بكثرة التصرّف في الإحساس بالحواس الخمس وتصريف القوى الظاهرة، وغشي سطح البدن ما يغشاه من برد الليل، انخنس الروح من سائر أقطار البدن إلى مركزه القلبي يستجم بذلك لمعاودة فعله، فتعطّلت الحواس الظاهرة كلها. وذلك هو معنى النوم، كما تقدم في أول الكتاب[99].

ثم إن هذا الروح القلبي هومطية للروح العاقل من الإنسان. والروح العاقل مدرِك لجميع ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته أنه عين الإدراك. وإنما يمنع من تعقّله للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه. فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرّد عنه لرجع إلى حقيقته، وهو عين الإدراك، فيعقل عنه كل مدرك. فإذا تجرّد عن بعضها خفَّت شواغله، فلا بد له من إدراك لمحة من عالمه بقدر ما تجرَّد له. وهو في هذه الحالة قد خفَّت عنه شواغل الحس الظاهر كلها، وهي الشاغل الأعظم. فاستعد لقبول ما هنالك من المدارك اللائقة به من عالمه. وإذا أدرك ما يدرك من عوالمه، رجع به

(96) انظر ج 1، ص 162.
(97) انظر ج 1، ص 163.
(98) انظر أبو داود، **السنن**، القاهرة 1892/1310، في حاشية شرح **الموطأ** للزرقاني، ج 4، ص 236.
(99) انظر ج 1، ص 163-164.

إلى بدنه، إذ هو ما دام في بدنه جسماني لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية. والمدارك الجسمانية للعلم إنما هي الدماغية، والمتصرِّف منها هو الخيال. فإنه ينتزع من الصور المحسوسة صورًا خيالية، ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال. وكذلك تجرِّد النفس منها صورًا أخرى نفسانية عقلية، فيترقّى التجريد من المحسوس إلى المعقول، والخيال واسطة بينهما. وكذلك إذا أدركت النفس من عالمها ما تدركه، ألقته إلى الخيال، فيصوِّره بالصور المناسبة له، ويدفعه إلى الحس المشترَك، فيراه النائم كأنه محسوس. فيتنزل هذا المدرَك من الروح العقلي إلى الحس، والخيال أيضًا واسطة.

هذا حقيقة الرؤيا. ومن هذا التقرير يظهر لك الفرق بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام الكاذبة. فإنها كلها صور في الخيال حالة النوم. لكن إن كانت تلك الصور متنزلة من الروح العقلي المدرك فهي رؤيا، وإن كانت مأخوذة من الصور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث أحلام.

واعلم* أن للرؤيا الصادقة علامات تؤذن بصدقها وتشهد بصحتها، فيستشعر الرائي البشارة من الله بما أُلقي إليه في نومه. فمنها سرعة انتباه الرائي عندما يدرك الرؤيا، كأنه يعاجل الرجوع إلى الحس باليقظة، ولو كان مستغرقا في نومه لثقل ما ألقي عليه من ذلك الإدراك. فيفر من تلك الحالة إلى حالة الحس التي تبقى النفس فيها منغمسة بالبدن وعوارضه. ومنها ثبوت ذلك الإدراك ودوامه بانطباع تلك الرؤيا بتفاصيلها في حفظه، فلا يتخللها سهو ولا نسيان، ولا يحتاج إلى إحضارها بالفكر والتذكر، بل تبقى متصورة في ذهنه إذا انتبه، ولا يغرب عنه شيء منها، لأن الإدراك النفساني ليس بزماني ولا يلحقه ترتيب، بل يدركه دفعة في زمن فرد.

* هذه الفقرة والفقرتان اللتان تلياها لم ترد في [ج].

وأضغاث الأحلام زمانية، لأنها في القوى الدماغية، يستخرجها الخيال من الحافظة إلى الحس المشترك، كما قلناه. وأفعال البدن كلها زمانية، فيلحقها الترتيب في الإدراك، والمتقدِّم والمتأخِّر، ويعرض النسيان العارض للقوى الدماغية. وليس كذلك مدارك النفس الناطقة، إذ ليست بزمانية ولا ترتيب فيها. وما ينطبع فيها من الإدراكات فينطبع دفعة واحدة في أقرب من لمح البصر. وقد تبقى الرؤيا بعد الانتباه حاضرة في الحفظ أيامًا من العمر، لا تشذ بالغفلة عن الفكر بوجه إذا كان الإدراك الأول قويًا. وإذا كان إنما يتذكر الرؤيا بعد الانتباه من النوم بإعمال الفكر والوجهة إليها، أو ينسى الكثير من تفاصيلها حتى يتذكرها، فليست الرؤيا بصادقة، وإنما هي من أضغاث الأحلام.

وهذه العلامات من خواص الوحي. قال الله تعالى لنبيِّه : "لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقراءانه فإذا قرأناه فاتبع قرءانه ثم علينا بيانه"[100]. والرؤيا لها نسبة من النبوة والوحي، كما في **الصحيح**. قال صلى الله عليه وسلم : "الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة"[101]. فلِخَواصِّها أيضًا نسبة إلى خواص النبوة بذلك القدر. فلا تستبعِد ذلك، فهذا وجهه. والله الخالق لما يشاء.

وأما معنى التعبير، فاعلم أن الروح العقلي إذا أدرك مدرَكه وألقاه إلى الخيال فصوَّره، فإنما يصوِّره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء. كما يدرك معنى السلطان الأعظم، فيصوِّره الخيال بصورة البحر، أو يدرك العداوة، فيصَوِّرُها الخيال في صورة الحية. فإذا استيقظ وهو لم يعلم من أمره إلا أنه رأى البحر والحية، فينظر المعبِّر بقوة التشبيه بعد أن يتيقن أن البحر صورة محسوسة وأن المدرك وراءها، ويهتدي بقرائن أخرى تعيِّن له المدرك،

(100) آيات 16-19، سورة القيامة (75).

(101) انظر ص 96 أعلاه.

فيقول مثلا : هو السلطان، لأن البحر خلق عظيم يناسب أن يشبَّه به السلطان. وكذا الحية، يناسب أن تشبَّه بالعدو لعظيم ضررها. وكذا الأواني تشبَّه بالنساء، لأنهن أوعية. وأمثال ذلك.

ومن المرائي ما يكون صحيحًا لا تفتقر إلى تعبير لجلائها ووضوحها، أو قرب النسبة فيها بين المدرك وشبهه. ولهذا وقع في **الصحيح** : "الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله، ورؤيا من المَلَك، ورؤيا من الشيطان". فالرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل، والتي من المَلَك هي الرؤيا الصادقة، تفتقر إلى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث.

واعلم أيضًا أن الخيال إذا ألقى إليه الروح مدرَكه، فإنما يصوِّره في القوالب المعتادة للحس. وما لم يكن الحس أدركه قط من القوالب فلا يصوِّر فيه شيئًا. فلا يمكن من وُلِد أعمى أن يصوَّر له السلطان بالبحر، ولا العدو بالحية، ولا النساء بالأواني، لأنه لم يدرك شيئًا من هذه، وإنما يصوِّر له الخيالُ أمثال هذه في شبهها ومناسبها من جنس مداركه التي هي المسموعات والمشمومات. وليتحفظ المعبِّر من مثل هذا، فربما اختلط به التعبير وفسد قانونه.

ثم إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبني عليها المعبِّر عبارة ما يُقَص عليه. وتأويله كما يقولون : البحر يدل على السلطان. وفي موضع آخر يقولون : البحر يدل على الغيظ، وفي موضع آخر على الهم والأمر الفادح. ومثل ما يقولون : الحية تدل على العدو. وفي موضع آخر يقولون : تدل على الحياة. وفي موضع آخر يقولون : هي كاتم سر. وأمثال ذلك. فيحفظ المعبر هذه القوانين الكلية، ويعبر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه ما هو أليق بالرؤيا. وتلك القرائن، منها في اليقظة، ومنها في النوم، ومنها ما ينقدح في نفس المعبر بالخاصية التي خلقت فيه.

وكل ميسَّر لما خُلق له.

ولم يزل هذا العلم يُتناقل بين السلف، وكان محمد بن سِيرين فيهم من أشهر العلماء به. وكُتِبت عنه في ذلك قوانين، وتناقلها الناس لهذا العهد. وألف الكِرْماني[102] فيه من بعده، ثم ألف المتأخرون وأكثروا. والمتداوَل بين أهل المغرب لهذا العهد كتب ابن أبي طالب القيرواني، من علماء أهل القيروان، مثل **الممتع** وغيره، و**كتاب الإشارة** للسَّالِمي من أنفع الكتب فيه وأخصرها. وكذلك **كتاب المرقبة العليا** لابن راشد، من مشيختنا بتونس.

وهو علم مضيء بنور النبوة للمناسبة التي بينهما ولكونها كانت من مدارك الوحي، كما ثبت في **الصحيح**.

والله علام الغيوب[103].

(102) يذكر ابن النديم في **الفهرست** مؤلف الكرماني. انظر **الفهرست**، تحقيق فلوكل، ص 316 ؛ طبعة القاهرة (1929/1348)، ص 439.

(103) انظر مثلا آية 78، سورة التوبة (9).

[18] العلوم العقلية وأصنافها

وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم، ويَسْتَوُون في مداركها ومباحثها. وهي موجودة في النوع الإنساني مذ كان عمران الخليقة. وتسمَّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة.

وهي مشتملة على أربعة علوم:

الأول، علم المنطق. وهو علم* يعصم الذهن عن الخطإ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة. وفائدته تمييز الخطإ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في التصوّرات والتصديقات الذاتية والعرضية ليقف** على تحقيق الحق في الكائنات نفْيًا وثبوتًا بمنتهى فكره.

ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكوّنة عنها من المعدن والنبات والحيوان، والأجسام الفلكية، والحركات الطبيعية، أو النفس التي تنبعث عنها الحركات، وغير ذلك. ويسمَّى هذا العلم بالعلم الطبيعي، وهو العلم الثاني منها.

* قانون [ب].

** الصواب في الموجودات وعوارضها ليقف [ب]، [ج].

وأما أن يكون النظر في الأمور التي* وراء الطبيعة من الروحانيات، ويسمُّونه العلم الإلهي، وهو العلم الثالث منها.

والعلم الرابع، وهو النظر في المقادير. ويشتمل على أربعة علوم، وهي التي تسمَّى التعاليم.

أولها علم الهندسة، وهو النظر في المقادير على الإطلاق، إما المنفصلة من حيث كونها معدودة، أو المتصلة. وهي إما ذو بعد واحد، وهو الخط، أو ذو بعدين، وهو السطح، أوذو أبعاد ثلاثة، وهو الجسم التعليمي. يُنظَر في هذه المقادير وما يعرض لها إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض.

وثانيها علم الأرثماطيقى، وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد ويوجد له من الخواص والعوارض اللاحقة.

وثالثها علم الموسيقى، وهو معرفة نسبة الأصوات والنغم بعضها من بعض، وتقديرها بالعدد. وثمرته معرفة تلاحين الغناء.

ورابعها علم الهيئة، وهو تعيين الأشكال للأفلاك وحصر أوضاعها وتعدّدها لكل كوكب، من السيّارة والثابتة، والقيام على معرفة ذلك من قِبَل الحركات السماوية المشاهَدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها.

فهذه أصول العلوم الفلسفية، وهي سبعة : المنطق، وهو المقدَّم، وبعده التعاليم. فالأرتماطيقى أولاً، ثم الهندسة، ثم الهيئة، ثم الموسيقى، ثم الطبيعيات، ثم الإلاهيات.

ولكل واحد منها فروع تتفرّع عنه. فمن فروع الطبيعيات الطب. ومن فروع علم العدد علم الحساب، والفرائض، والمعاملات. ومن فروع الهيئة الأزياج، وهي قوانين لحسبانات حركات الكواكب وتعديلها ليوقَف على مواضعها متى قُصِد ذلك. ومن فروع النظر في النجوم علم الأحكام النجومية. ونحن نتكلم عليها واحدًا بعد واحد إلى آخرها.

* الأمور الروحانية التي [ب].

واعلم أن أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارَهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام، وهما فارس والروم. فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفورًا فيهم، والدولة والسلطان قبيل الإسلام وعصره لهم. فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم.

وكان للكلدانيين ومن قبلهم من السِّرْيانيين ومن عاصرهم من القِبط عناية بالسحر والنجامة، وما يتبعها من التأثيرات والطلسمات. وأخذ ذلك عنهم الأمم، من فارس ويونان. واختص به القبط، وطما بحرها فيهم، كما وقع في المتْلو من خبر هاروت وماروت وشأن السحَرَة[104]، وما نقله أهل العلم من شأن البراري بصعيد مصر. ثم تتابعت الملل بحظر ذلك وتحريمه، فدرست علومه وبطلت كما لم تكن، إلا بقايا يتناقلها منتحلوا هذه الصنائع، الله أعلم بصحتها. مع أن سيوف الشرع قائمة على ظهورها ومانعة من اختيارها.

وأما الفرس، فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيمًا ونطاقها متسعًا لما كانت عليه دولهم من الضخامة واتصال الملك. ولقد يُقال إن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينِيَة، فاستولى على كتبهم وعلومهم. إلا أن المسلمين لما افتتحوا بلاد فارس وأصابوا من كتبهم وصحائف علومهم ما لا يأخذه الحصر، كتب سعد ابن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب يستأذنه في شأنها وتنقيلها للمسلمين، فكتب إليه عمر أن اطْرَحْها في الماء فإن يكن ما فيها هُدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالا فقد كفاناه الله. فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا.

وأما الروم، فكانت الدولة منهم ليونان أولاً. وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب، وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم.

(104) انظر سورة البقرة (2)، آية 102.

واختص فيها المشَّاؤون منهم أصحاب الرِّوَاق بطريقة حسنة في التعليم، كانو يقرؤون في رواق يظللهم من الشمس والبرد على ما زعموا. واتصل فيها سند تعليمهم على ما يزعمون من لدن لُقْمان الحكيم في تلميذه إلى سُقْرَاط الدَّن[105]، ثم إلى تلميذه أفْلاطُون، ثم إلى تلميذه أَرِسْطُو، ثم إلى تلميذه الإسكندر الأفْرُودِسِي وتامِسْطْيُوس، وغيرهم. وكان أرسطو معلمًا للإسكندر، ملكهم الذي غلب الفرس على ملكهم وانتزع الملك من أيديهم. وكان أرسخهم في هذه العلوم قدمًا وأبعدهم فيها صيتًا وشهرة. وكان يسمَّى "المعلم الأول"، فطار له في العالم ذكر.

ولما انقرض أمر اليونانيين وصار الأمر للقَيَاصِرة*، وأخذوا بدين النصرانية، هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها، وبقيت في صحفها ودواوينها مخلَّدة باقية في خزائنهم. ثم ملكوا الشام وكتبُ هذه العلوم باقية فيهم.

ثم جاء الله بالإسلام، وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له. وابتزّوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم. وابتدأ أمرهم بالسداجة والغفلة عن الصنائع، حتى إذا تبحبح السلطان والدولة، وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفنّنوا في الصنائع والعلوم، تشوَّفوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقِفة والأقْسِية المُعَاهِدين بعض** ذكر منها، وبما تسْمُو إليه أفكار الإنسان فيها. فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجَمة. فبعث إليه بكتاب أوقْلِيدس، وبعض كتب الطبيعيات. وقرأها المسلمون، واطلعوا على ما فيها، وازدادوا حرصًا على الظفر بما بقي منها.

(105) كان هناك خلط بين سقراط وديوجين، كما يتضح من سيرة سقراط في **مختار الحكم** للمبشر بن فاتك. انظر تحقيق عبد الرحمن بدوي، مدريد، 1958، ص 82-83 وما بعدها.

* **للروم [ب].**

** **الأساقفة والرهبان بعض [ب].**

وجاء المأمون من بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله. فانبعث لهذه العلوم حرصًا وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربي. وبعث المترجمين لذلك، فأوعى منه واستوعب. وعكف عليها النُّظّار من أهل الإسلام، وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها. وخالفوا كثيرًا من آراء المعلم* الأول، واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده. ودوَّنوا في ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدّمهم في هذه العلوم.

وكان من أكابرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا بالمشرق، والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر بن الصائغ بالأندلس، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم. واختص هؤلاء بالشهرة والذكر. واقتصر كثير على انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطلسمات. ووقفت الشهرة في هذا المنتحل على جابر بن حيَّان من أهل المشرق، وعلى** مَسْلَمَة بن أحمد المَجْرِيطي من أهل الأندلس وتلميذه. ودخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة. واستهوَت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلَّدوا آراءها. والذنب في ذلك لمن ارتكبه. ولو شاء الله ما فعلوه[106].

ثم إن المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران به وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحل ذلك منه إلا قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رِقْبةٍ من علماء السنة. ويبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصًا في عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر، وأنهم على ثَبَجٍ من العلوم العقلية والنقلية لتوفّر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم.

* **العلم [ب].**

** **المنتحل على مسلم وعلى [ب]، [ج].**

(106) آية 137، سورة الأنعام (6).

ولقد* وقفت بمصر على تواليف في المعقول متعدّدة لرجل من عظماء هَراة، من بلد خراسان، يشتهر بسَعْد الدين التفْتَزَاني منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما يدل على أن له اطلاعًا على العلوم الحكمية وتضلّعًا بها وقدمًا عالية في سائر الفنون العقلية. والله يؤيّد من يشاء.

كذلك يبلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من** أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هنالك متجدِّدة، ومجالس تعليمها متعدِّدة، ودواوينها جامعة، وحملتها متوفِّرون، وطلبتها متكثِّرون. والله أعلم بما هنالك. وهو يخلق ما يشاء ويختار[107].

* الفقرة التي تبتدئ من هنا لم ترد في [ب].
** ببلاد الروم والفرنجة من [ب].
(107) آية 13، سورة آل عمران (3).

[19] العلوم العددية

وأولها الأريتماطيقَى. وهو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف.

مثل أن الأعداد إذا توالت متفاضلة بعدد واحد، فإن جمع الطرفين منها مساوٍ لجمع كل عددين بُعدُهما من الطرفين بُعدٌ واحد.

ومثل ضعف الواسطة، إن كانت عدة تلك الأعداد فردًا، مثل الأعداد على تواليها والأزواج على تواليها.

ومثل أن الأعداد إذا توالت على نسبة واحدة بأن يكون أولها نصف ثانيها وثانيها نصف ثالثها إلى آخرها، أو يكون أولها ثلث ثانيها، وثانيها ثلث ثالثها إلى آخرها، فإن ضرب الطرفين أحدهما في الآخر كضرب كل عددين بعدهما من الطرفين بعد واحد أحدهما في الآخر.

ومثل مربع الواسطة إن كانت العدة فردًا، وذلك مثل أعداد زوج الزوج المتوالية من اثنين، فأربعة، فثمانية، فستة عشر.

ومثل ما يحدث من الخواص العددية في وضع المثلثات العددية والمربعات والمخمسات والمسدسات إذا وُضِعت متتالية في سطورها بأن تُجمَع من الواحد إلى العدد الأخير فيكون مثلثه، وتتوالى المثلثات هكذا في سطر تحت

الأضلاع، ثم تزيد على كل مثلث مثلث الضلع الذي قبله فيكون مربعه، وتزيد على كل مربع مثلث الذي قبله فيكون مخمسه، وهلم جرا. وتتوالى الأشكال على توالي الأضلاع. ويحدث جدول ذو طول وعرض. ففي عرضه الأعداد على تواليها، ثم المثلثات على تواليها، ثم المربعات، ثم المخمسات إلى آخرها. وفي طوله كل عدد وأشكاله بالغًا ما بلغ. ويحدث في جميعها وقسمة بعضها على بعض قسمة طولاً وعرضًا خواص غريبة استُقرِيَت وتقرَّرت في دواوينهم مسائلُها.

وكذلك ما يحدث للزوج، والفرد، وزوج الزوج، وزوج الفرد، وزوج الزوج والفرد. فإن لكل منها خواص تخص به تضمنها هذا الفن وليست في غيره.

وهذا الفن أول أجزاء التعاليم وأبينها. ويدخل في براهين الحساب. وللحكماء المتقدمين والمتأخرين فيه تواليف. وأكثرهم يُدرجونه في التعاليم ولا يُفردونه بالتأليف. فعل ذلك ابن سينا في كتاب **الشفاء والنجاة**، وغيره من المتقدمين. وأما المتأخرون فهو عندهم مهجور. وهو غير متداوَل، ومنفعتُه في البراهين لا في الحساب، فهجروه لذلك بعد أن استخلصوا زبدته في البراهين الحسابية كما فعله ابن البَنَّاء في **كتاب رفع الحجاب** وغيره. والله أعلم.

[الحساب]

ومن فروع علم العدد صناعة الحساب. وهي صناعة علمية في حسبان الأعداد بالضم والتفريق. فالضم يكون في الأعداد بالإفراد، وهو الجمع، وبالتضعيف، أي يضاعف عدد بآحاد عدد آخر. وهذا هو الضرب. والتفريق أيضًا يكون في الأعداد إما بالإفراد، مثل إزالة عدد من عدد ومعرفة الباقي، وهو الطرح، أو تفصيل عدد بأجزاء متساوية تكون عدتها محصلة، وهو القسمة.

وسواء كان هذا الضم والتفريق في الصحيح من العدد أو الكسر. ومعنى الكسر، نسبة عدد إلى عدد، وتلك النسب تسمَّى كسرًا. وكذلك يكون الضم والتفريق في الجذور، ومعناها العدد الذي يُضرَب في مثله فيكون منه العدد المربع.

والعدد الذي يكون مصرَّحًا به يسمَّى المنطق، ومربعه كذلك. ولا يحتاج فيه أن يكلف عمل بالحسبان. والذي لا يكون مصرَّحًا به يسمَّى الأصم. ومربعه إما منطق، مثل جذر ثلاثه الذي مربعه ثلاثة، وإما أصم، مثل جذر ثلاثة الذي مربعة جذر ثلاثة. وهو أصم، ويحتاج إلى عمل من الحساب، فإن تلك الجذور أيضًا يدخلها الضم والتفريق.

وهذه* الصناعة الحسابية حادثة، احتيج إليها للحسبان في المعاملات، وألَّف فيها الناس كثيرًا وتداولوها في الأمصار بالتعليم للولدان. ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها لأنها معارف متَّضحة وبراهينها منتظمة. فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درِب على الصواب. وقد يقال إن من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره أنه يغلب عليه الصدق لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس، فيصير له ذلك خلقًا ويتعوّد الصدق ويلازمه مذهبًا.

ومن أحسن التواليف المبسوطة فيها لهذا العهد بالمغرب **كتاب الحَصَّار الصغير**(108). ولابن البناء المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله مفيد. ثم شرحه بكتاب سماه **رفع الحجاب**(109)، وهو مستغلق على المبتدئ بما فيه من البراهين الوثيقة المباني. وهو كتاب جليل القدر، أدركنا المشيخة تعظِّمه.

---

* الفقرة التي تبتدئ من هنا لم ترد في [ب].

(108) وعنوانه: **كتاب البيان والتذكار**، وهو مقابل لكتاب آخر للحصار عنوانه: **الكامل في صناعة العدد**. انظر محمد أبلاغ وأحمد جبار: اكتشاف السفر الأول من كتاب الكامل في صناعة العدد للحصار، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية** بفاس، العدد 10، 1989، ص 139-203.

(109) انظر تحقيق محمد أبلاغ: **رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي**، تقديم ودراسة وتحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 1994، 360 ص.

وهو جد بر بذلك. وساوق* المؤلف فيه رحمه الله **كتاب فقه الحساب** لابن مُنْعِم[110] **والكامل** للأَحْدَب[111]، ولخص براهينهما وغيرها عن اصطلاح الحروف فيها إلى علل معنوية ظاهرة هي سر الإشارة بالحروف وزبدتها، وهي** كلها مستغلقة.

وإنما جاءها الاستغلاق من طريق البرهان، شأن علوم التعاليم. لأن مسائلها وأعمالها واضحة كلها. وإذا قصد شرحها، فإنما هو إعطاء العلل في تلك الأعمال. وفي ذلك من العسر على الفهم ما لا يوجد في أعمال المسائل. فتأمَّله.

[الجَبر والمقابلة]

ومن فروعه الجَبر والمُقَابَلة. وهي صناعة يُستخرَج بها العدد المجهول من قِبَل المعلوم المفروض إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك. فاصطلحوا فيها على أن جعلوا المجهولات مراتب من طريق التضعيف بالضرب. أولها العدد، لأنه به يتعين المطلوب المجهول باستخراجه من نسبة المجهول إليه. وثانيها الشيء، لأن كل مجهول فهو من حيث إبهامه شيء. وهو أيضًا جذر لما يلزم من تضعيفه في المرتبة الثانية. وثالثها المال، وهو مربع مبهم.

وما بعد ذلك فعلى نسبة الأس في المضروبين. ثم يقع العمل المفروض في المسألة، فيخرج إلى معادلة بين مختلفين أو أكثر من هذه الأجناس. فيقابلون بعضها ببعض، ويجْبِرون ما فيها من الكسر حتى يصير صحيحًا. ويحطون المراتب إلى أقل الأسوس إن أمكن، حتى تصير إلى الثلاثة التي عليها مدار الجَبر عندهم، وهي العدد، والشيء، والمال.

---

* المقطع من هنا إلي آخر الفقرة لم يرد في [ب].

(110) ابن منعم العبدري (ت 1228/626)، له مؤلف آخر يحمل عنوان : **القانون**. ويبدو أن الكتابين لازالا مفوقودين. انظر أحمد جبار ومحمد أبلاغ، **حياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2001، ص 31.

(111) لا نعرف شيئًا عن الأحدب وأعماله.

** **هي العبارة بالحروف ولبابها** [ج].

فإن كانت المعادلة بين واحد وواحد تعيَّن. فالمال أو الجذر يزول إبهامه بمعادلة العدد ويتعيَّن. والمال إن عادل الجذور، فيتعيَّن بعدتها.

وإن كانت المعادلة بين واحد واثنين، أخرجه العمل الهندسي من طريق تفصيل الضرب في الإثنين وهي مبهمة، فيعينها ذلك الضرب المفصل. ولا تمكن المعادلة بين اثنين واثنين.

وأكثر ما انتهت المعادلة عندهم إلى ست مسائل. لأن المعادلة بين عدد وجذر ومال مفردة ومركبة تجيء ستة.

وأول من كتب في هذا الفن أبو عبد الله الخَوَارِزْمِي. وبعده أبو كامل شُجَاع بن أَسْلَم. وجاء الناس على إثره فيه. وكتابه في مسائله الست من أحسن الكتب الموضوعة فيه. وشرحه كثير من أهل الأندلس فأجادوا. ومن أحسن شروحاته كتاب القرشي.

وقد* بلغنا أن بعض أئمة التعاليم من أهل المشرق أنهى المعاملات إلى أكثر من هذه الستة أجناس وبلغها إلى فوق العشرين، واستخرج لها كلها أعمالاً وثيقة ببراهين هندسية.

والله يخلق ما يشاء

[المعاملات]

ومن فروعه أيضًا المعاملات. وهو تصريف الحساب في معاملات المدن في البياعات والمساحات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات، تُصرَف في ذلك صناعتا الحساب في المجهول والمعلوم والكسر والصحيح والجذور وغيرها.

والغرض من تكثير المسائل المفروضة فيها حصول المران والدربة بتكرر العمل حتى ترسخ المَلَكة في صناعة الحساب.

---

* هذه الفقرة لم ترد في [ب].

ولأهل الصناعة الحسابية من أهل الأندلس تواليف فيها متعددة، من أشهرها **معاملات** الزَّهْرَاوِي، وابن السمح، وأبي مسلم بن خلدون، من تلميذ مسلمة المجريطي، وأمثالهم.

[الفرائض][112]

ومن* فروعه أيضًا الفرائض. وهي صناعة حسابية في تصحيح السهام لذوي الفروض في الوراثات إذا تعدَّدت وهلك بعض الوارثين وانكسرت سهامه على ورثته، أو زادت الفروض عند اجتماعها وتزاحمها على كله، أو كان في الفريضة إقرار أو إنكار من بعض الورثة دون بعض. فيُحتاج في ذلك كله إلى عمل يُعيَّن به سهام الفريضة إلى كم تصح، وسهام الورثة من كل بطن مصححًا حتى تكون حظوظ الوارثين من المال على نسبة سهامهم من جملة سهام الفريضة.

فيدخلها من صناعة الحساب جزء كبير من صحيحه وكسوره وجذوره ومعلومه ومجهوله، ويترتب على ترتيب أبواب الفرائض الفقهية ومسائلها.

فتشتمل حينئذ هذه الصناعة على جزء من الفقه، وهو أحكام الوراثات في الفروض والعول والأقرار والإنكار والوصايا والتدبير، وغير ذلك من مسائلها**، وعلى جزء من الحساب، وهو تصحيح السهمان باعتبار الحكم الفقهي.

وهي من أجَلِّ العلوم. وقد يورد أهلها أحاديث نبوية تشهد بفضلها، مثل: "الفرائض ثلث العلم"، وأنها أول ما يرفع من العلوم، وغير ذلك. وعندي أن ظواهر تلك الأحاديث إنما هي في الفرائض العينية، كما تقدم، لا فرائض الوراثات. فإنها أقل من أن تكون في كميتها ثلث*** العلم. وأما الفرائض العينية، فكثيرة.

(112) وقد سبق لابن خلدون أن تطرق للموضوع من الوجهة الفقهية ص 12-14 أعلاه.

* هذه الفقرة لم ترد في [ب].

** هنا تنتهي الجملة في [ب].

*** **تكون ثلث** [ب].

وقد ألف الناس في هذا الفن قديمًا وحديثًا وأوعبوا. ومن أحسن التواليف فيه على مذهب مالك رحمه الله كتاب ابن ثابت، و**مختصر** القاضي أبي القاسم الحوفي، وكتاب ابن المُنَمِّر والجَعْدي والصُّودِي[113]، وغيرهم. لكن الفضل للحوفي، وكتابه مقدَّم على جميعها. وقد شرحه من شيوخنا أبو عبد الله محمد بن سليمان السَّطِّي، كبير مشيخة فاس، فأوضح وأوعب. ولإمام الحرمين تواليف على مذهب الشافعي تشهد باتساع باعه في العلوم ورسوخ قدمه فيها. وكذا للحنفية والحنابلة.

ومقامات الناس في العلوم مختلفة. والله يهدي من يشاء.

(113) عثر مؤخرا محمد المنوني على مخطوطة لكتاب في الفرائض من تأليف عبد الله بن أبي بكر بن يحيى بن عبد السلام الجدميوي الصودي الطديثي السمكاني، نزيل الإسكندرية. هذا الكتاب الذي وقع الفراغ من تأليفه سنة 696 يحمل عنوان: **نهاية الرائض في خلاصة الفرائض**. المخطوطة توجد في الخزانة الناصرية بتمكروت عند فاتحة مجموع رقم 1647. انظر محمد المنوني، **ورقات عن حضارة المرينيين**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996، ص 350.

[20] العلوم الهندسية

هذا العلم هو الناظر في المقادير إما المتصلة كالخط والسطح والجسم، أو المنفصلة كالأعداد، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية.

مثل أن كل مثلث فزواياه مثل قائمتين.

ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في جهة، ولو خرجا إلى غير نهاية.

ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان.

ومثل أن الأربعة المقادير المتناسبة، ضرب الأول منها في الثالث كضرب الثاني في الرابع.

وأمثال ذلك.

والكتاب المترجم لليونانيين في هذه الصناعة كتاب أُوقْليدِس. ويسمَّى **كتاب الأصول والأركان**. وهو أبسط ما وُضِع فيها للمتعلمين، وأول ما تُرجِم من كتب اليونانيين في الملة أيام أبي جعفر المنصور*. ونسخه مختلفة باختلاف المترجمين. فمنها لحُنَيْن بن إسحاق، ولثابت بن قُرَّة، وليوسف بن الحجاج.

* للمتعلمين، ترجم أيام أبي جعفر المنصور [ب].

ويشتمل على خمس عشرة مقالة. أربعة في السطوح، وواحدة في الأقدار المتناسبة، وأخرى في نسب السطوح بعضها إلى بعض، وثلاث في العدد، والعاشرة في المُنْطَقَات والقَوِية على المنطقات، ومعناه الجذور، وخمس في المجسمات. وقد اختصره الناس مختصرات كثيرة، كما فعله ابن سينا في تعاليم **الشفا**، أفرد له جزءًا منها واختصَّه به. وكذلك ابن الصَّلت في **كتاب الاقتصار**، وغيرهم. وشرحه آخرون شروحاً كثيرة. وهو مبدأ العلوم الهندسية بإطلاق*.

واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره**. لأن براهينها كلها بيِّنة الانتظام، جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقْيِستها لترتيبها وانتظامها. فيبعُد الفكر بممارستها عن الخطإ، وينشأ لصاحبها عقله على ذلك المهيَع. ولقد زعموا أنه كان مكتوبًا على باب أفلاطون: "من لم يكن مهندسًا فلا يدخلن منزلنا"(114). وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: "ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار ويُنقِّيه من الأوضار والأدران". وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه.

[هندسة الأشكال الكرية والمخروطات]

أما الأشكال الكرية، ففيها كتابان من كتب اليونانيين لتاوْذُوسْيُوس [Theodosius] وميلاوش [Menelaus] في سطوحها وقطوعها. وكتاب تاودوسيوس مقدَّم في التعليم على كتاب ميلاوش لتوقّف كثير من براهينه عليه. ولا بد منهما لمن يريد الخوض في*** علم الهيئة، لأن براهينها متوقّفة

* كلها [ب].

** نظره [ب].

(114) انظر الفارابي: **فيما ينبغي أن يقدم قبل علم الفلسفة**، تحقيق وترجمة إلى الألمانية ل: Dietrici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leyde, 1890, 1892, p 52, 87.

*** الخوض في [ب].

عليها. فإن الكلام في الهيئة كله كلام في الكرات السماوية وما يعرض فيها من القطوع والدوائر بأسباب الحركات، كما نذكره. فقد يتوقّف على معرفة أحكام الأشكال الكرية، سطوحها وقطوعها.

وأما المخروطات، فهو من فروع الهندسة أيضًا. وهو علم ينظر فيما يقع في الأجسام المخروطة من الأشكال والقطوع. ويبرهن على ما يعرض لذلك من العوارض ببراهين هندسية متوقّفة على التعليم الأول. وفائدتها تظهر في الصنائع العملية التي موادُّها الأجسام، مثل النجارة والبناء، وكيف تُصنَع التماثيل الغريبة والهياكل النادرة، وكيف يُتحيَّل على جر الأثقال ونقل الهياكل بالهندام والمنخال، وأمثال ذلك.

وقد أفرد بعض المؤلفين في هذا الفن كتابًا في الحِيَل العملية يتضمن من الصناعات الغريبة والحِيَل المستطرفة كل عجيب. وربما استغلق على الفهوم لصعوبة براهينه الهندسية. وهو موجود بأيدي الناس*، وينسبونه لبني شاكر.

[المساحة]

ومن فروع الهندسة المساحة. وهو فن يحتاج إليه في مسح الأرض، ومعناه استخراج مقدار أرض معلومة بنسبة شبر أو ذراع أو غيرهما، أو نسبة أرض من أرض إذا قُويسَت بمثل ذلك.

ويحتاج إلى ذلك في توظيف الخراج على المزارع والفُدن وبساتين الغراسة، وفي قسمة الحوائط والأراضي** بين الشركاء أوالورثة، وأمثال ذلك.

وللناس فيها موضوعات حسنة وكثيرة.

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

** في الخراج على المزارع والفدن، وفي قسمة الأراضي [ب].

[المناظر]

ومن فروع الهندسة المناظر، وهو علم يتبيَّن به أسباب الغلط في الإدراك البصري بمعرفة كيفية وقوعها بناءً على أن إدراك البصر يكون بمخروط شعاعي، رأسه نقطة الباصر وقاعدته المَرْئي. ثم يقع الغلط كثيرًا في رؤية القريب كبيرًا أو البعيد صغيرًا. وكذلك رؤية الأشباح الصغيرة تحت الماء ووراء الأجسام الشفافة كبيرة، ورؤية النقطة النازلة من المطر خطّاً مستقيماً، والشعلة دائرة، وأمثال ذلك.

فيتبيَّن في هذا العلم أسباب ذلك وكيفياته بالبراهين الهندسية. ويتبيَّن به أيضًا اختلاف المنظر في القمر باختلاف العروض الذي تنبني عليه معرفةُ رؤية الأهلة، وحصولُ الكسوفات، وكثير من أمثال هذا*.

وقد ألف في هذا الفن كثير من اليونانيين.

وأشهر من ألف فيه من الإسلاميين ابن الهَيْثَم. ولغيره فيه أيضًا تواليف.

وهو من هذه العلوم الرياضية وتفاريعها.

* الأهلة، وكثير [ب].

[21] علم الهيئة

وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحيِّرة. ويُستدَل بكيفيات تلك الحركات على* أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية. كما يبرهن على أن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس بوجود حركة الإقبال والإدبار. وكما يُستدَل بالرجوع والاستقامة للكواكب على وجود أفلاك صغيرة حاملة لها متحرِّكة** داخل فلكها الأعظم. وكما يُبرهَن على وجود الفلك الثامن بحركة الكواكب الثابتة. وكما يُبرهَن على تعدّد الأفلاك للكوكب الواحد بتعدّد الميول له. وأمثال ذلك.

وإدراك الموجود من الحركات وكيفياتها وأجناسها إنما*** هو بالرصْد. فإنا إنما علمنا حركة الإقبال والإدبار به، وكذا تراتيب الأفلاك في طبقاتها، وكذا الرجوع والاستقامة، وأمثال ذلك.

وكان اليونانيون يعتنون**** بالرصد كثيرًا ويتخذون له الآلات التي توضع لتُرصَد بها حركة الكوكب المعيّن. وكانت تسمَّى عندهم "ذات الحلق".

* ويستدل بوجودها على [ب].
** وجود أفلاك لها صغيرة متحركة [ب].
*** الحركات إنما [ب].
**** يعنون [ب].

وصناعة عملها والبرهان عليه في مطابقة حركتها بحركة الفلك منقول* بأيدي الناس.

وأما في الإسلام، فلم تقع به عناية إلا في القليل. وكان في أيام المأمون شيء منه. وصنع هذه الآلة المعروفة بذات الحلق، وشرع في ذلك فلم يتم. ولما مات ذهب رسمه وأُغفِل، واعتُمد من بعده على الأرصاد القديمة. وليست بمغنية لاختلاف الحركات باتصال الأحقاب، وأن** مطابقة حركة الآلة في الرصد لحركة الأفلاك والكواكب إنما هو بالتقريب، ولا يعطي التحقيق. فإذا طال الزمان أظهر تفاوت ذلك التقريب.

وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليست على ما يُفهَم. ففي المشهور أنها تعطي صورة السموات وترتيب الأفلاك بالحقيقة***. بل إنما تعطي أن هذه الصوَر والهيئات للأفلاك لزمت عن هذه الحركات. وأنت تعلم أنه لا يبعد أن يكون الشيء الواحد لازمًا لمختلفين****. وإن قلنا أن الحركات لازمة، فهو استدلال باللازم على وجود الملزوم، ولا يعطي الحقيقة بوجه. على أنه علم جليل، وهو***** أحد أركان التعاليم.

ومن أحسن التواليف فيه كتاب **المجِسْطي**، منسوب لبطُلَمْيُوس. وليس من ملوك اليونانيين الذين أسماؤهم بطلميوس، على ما حققه شراح الكتاب. وقد اختصره الأئمة من حكماء الإسلام، كما فعله ابن سينا وأدرجه في تعاليم **الشفا**. ولخَّصه ابن رشد أيضًا، من حكماء الأندلس، وابن السَّمْح، وابن الصَّلت في **كتاب الاقتصار**. ولابن الفَرْغَاني هيئة ملخصة، قربها وحذف براهينها الهندسية.

والله علم الإنسان ما لم يعلم.

* عليه منقول [ب].
** هنا تنتهي الفقرة في [ب].
*** السموات بالحقيقة [ب].
**** نهاية الجملة في [ب]: أن يكون للشيء لوازم متعددة.
***** بوجه. وهو [ب].

[الأزيـــاج]

وهي صناعة حسابية على* قوانين عددية فيما يخص كل كوكب من طريق حركته وما أدى إليه برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء، واستقامة ورجوع، وغير ذلك. يُعرف بها مواضعُ الكواكب في أفلاكها لأي وقت فرض من قبل حسبان حركاتها على تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة.

ولهذه الصناعة قوانين كالمقدمات والأصول لها في معرفة** الشهور والأيام والتواريخ الماضية، وأصول متقررة من معرفة الأوْج والحضيض والمُيُول وأصناف الحركات واستخراج بعضها من بعض، يضعونها في جداول مرتَّبة تسهيلاً على المتعلمين، وتسمَّى الأزيَاج. ويسمَّى استخراج مواضع الكواكب للوقت المفروض بهذه الصناعة تعديلاً*** وتقويمًا.

وللناس فيه تواليف كثيرة للمتقدمين والمتأخرين، مثل البَتَّاني وابن الكَمَّاد.

وقد عوَّل المتأخرون لهذا العهد بالمغرب على زِيج منسوب لابن إسحق. ويزعمون أن ابن إسحق عوّل فيه على الرصد، وأن يهوديًا كان بصقلية ماهرًا في الهيئة والتعاليم، وكان قد عني بالرصد، وكان يبعث إليه بما يصح له**** من ذلك من أحوال لكواكب وحركاتها. فكان أهل المغرب لذلك عنوا به لوثاقة مبناه فيما يزعمون. ولخصه ابن البناء في آخر سماه **المنهاج**. فولع به الناس لما سهل من الأعمال فيه.

وإنما يحتاج إلى مواضع الكواكب من الفلك لتُبْنَى عليها الأحكام النجومية، وهو معرفة الآثار التي تحدُثُ عنها بأوضاعها في عالم الإنسان، من الملل والدول والمواليد البشرية والكوائن الحادثة، كما***** نبيِّنه بعد ونوضِّح فيه أدلتهم، إن شاء الله تعالى.

* حسابية مبنية على [ب].
** قوانين مختصة بها في معرفة [ب].
*** الكواكب تعديلاً [ب].
**** إليه ما يقع له [ب].
***** البشرية، كما [ب].

[22] علم المنطـق

وهو قوانين يُعرَف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعَرِّفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات.

وذلك لأن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس. وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره. وإنما يتميَّز الإنسان عنها بإدراك الكليات، وهي مجرَّدة من المحسوسات. وذلك بأن يحصل في الخيال* من الأشخاص المتفِقة صورة منطبِقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة**، وهي الكُلِّي. ثم*** ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المحسوسة المتفِقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضًا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكلي الذي لا يجد كلياً آخر معه يوافقه، فيكون لأجل ذلك بسيطًا.

وهذا مثل ما تُجَرَّدُ من أشخاص الإنسان صورة النوع المنطبقة عليها، ثم يُنظَر بينه وبين الحيوان ويُجرَّد صورة الجنس المنطبق عليها، ثم بينها وبين

* الذهن [ب].
** هنا تنتهي الجملة في [ب].
*** المقطع من هنا إلى آخر الفقرة جاء كالتالي في [ب]: ثم ينظر الذهن بين ذلك الكلي و بين كلي آخر يوافقه، فيحصل له صورة تنطبق عليها. ثم ينظر بين تلك الصورة وبين آخر يوافقه أيضا ويجرد صورة أخرى ينطبق عليهما. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكلي الذي لا يجد كلياً آخر معه يوافقه، فيكون لأجل ذلك بسيطا.

النبات، إلى أن ينتهي إلى الجنس العالي، وهو الجوهر، فلا يجد كليًا يوافقه في شيء، فيقف العقل هنالك عن التجريد.

ثم إن الإنسان، لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع، وكان العلم إما تصوّرًا للماهيات، ويعنى به إدراك سادج من غير حكم معه، وإما تصديق، أي حكم بثبوت أمر لأمر. فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات إما بأن تجمع تلك الكليات بعض إلى بعض على جهة التأليف، فتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج، فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص. وإما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له، ويكون ذلك تصديقًا. وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصوّر، لأن فائدة ذلك إذا حصل فإنما هي معرفة حقائق الأشياء، الذي هو مقتضى العلم الحكمي*.

وهذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح، وقد يكون بطريق فاسد. فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليتميز فيها الصحيح من الفاسد. فكان ذلك قانون المنطق.

وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملاً جملاً ومفترقًا. ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرِسْطو**. فهذب مناحيه، ورتب مسائله وفصوله، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها. ولذلك يسمَّى بالمعلم الأول***. وكتابه المخصوص بالمنطق يسمَّى "الفص"(115). وهو يشتمل على ثمانية كتب : أربعة منها في صورة القياس، وخمسة في مادته.

وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء. فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه. ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن، وهو على مراتب. فيُنظر في القياس من حيث المطلوب الذي يفيده****، وما ينبغي أن يكون مقدماته بذلك

* نهاية الجملة في [ب] و ج : **مقتضى العلم**.
** **ظهر أرسطو** [ب].
*** **العلم الأول** [ب].
(115) وردت هذه الكلمة في عدد من عناوين كتب المنطق لأ رسطو كما وردت في **الفهرست** لابن النديم، لكن لا نعرف من أين نقلها ابن خلدون.
**** تنتهي الجملة هنا في [ب].

الاعتبار، ومن أي جنس تكون من العلم أو الظن. وقد يُنظر في القياس لا باعتبار مطلوب مخصوص، بل من جهة إنتاجه خاصة. ويقال للنظر الأول إنه من حيث المادة، ويعنى به المادة المنتِجة للمطلوب المخصوص من يقين أوظن. ويقال للنظر الثاني إنه من حيث الصورة وإنتاج القياس على الإطلاق. فكانت لذلك كتب المنطق ثمانية.

الأول في الأجناس العالية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات في الذهن. وهي التي ليس فوقها جنس. ويسمَّى "كتاب المقولات".

والثاني في القضايا التصديقية وأصنافها، ويسمَّى "كتاب العبارة".

والثالث في القياس وصوره وإنتاجه على الإطلاق. ويسمَّى "كتاب القياس". وهذا آخر النظر من حيث الصورة.

ثم الرابع، "كتاب البرهان". وهو النظر في القياس المنتِج لليقين، وكيف يجب أن تكون مقدماته يقينية. ويختص بشروط أخرى لإفادة اليقين، مذكورة فيه. مثل كونها ذاتية، وأولية، وغير ذلك. وفي* هذا الكتاب الكلام في المعرفات والحدود، إذ المطلوب فيها إنما هو اليقين** لوجوب المطابقة من الحد والمحدود، لا يحتمل غيرها. فلذلك اختصت عند المتقدمين بهذا الكتاب.

والخامس، "كتاب الجدل". وهو القياس المفيد قطع المُشاغب وإفحام الخصم، وما يجب أن يُستعمل فيه من المشهورات. ويختص أيضًا من جهة إفادته لهذا الغرض بشروط أخرى مذكووة هنالك. وفي هذا الكتاب تُذكَر المواضع التي يستنبط منها صاحب القياس قياسه بتمييز الجامع بين طرفي المطلوب المسمَّى بالوسط. وفيه عكوس القضايا.

والسادس، "كتاب السفسطة". وهو القياس الذي يُفيد خلاف الحق، ويغالط به المناظر صاحبه، وهو فاسد*** بالغرض والموضوع. وإنما كتب ليُعرَف به القياس المغالطي، فيُحذر منه.

* **مذكورة فيه. وفي** [ب].
** هنا تنتهي الجملة في [ب].
*** هنا تنتهي هذه الجملة في [ب].

السابع، "كتاب الخطابة". وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات.

والثامن، "كتاب الشعر". وهو القياس الذي يُفيد التمثيل والتشبيه، خاصة للإقبال على الشيء أو النفرة عنه، وما يجب أن يُستعمل فيه من القضايا التخييلية.

هذه كتب المنطق الثمانية عند المتقدّمين.

ثم إن حكماء اليونانيين، بعد أن تهذبت الصناعة ورُتِّبت، رأوا أنه لا بد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصوّر* المطابق للماهيات في الخارج أو لأجزائها أو عوارضها وهي الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام. فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن، فصارت مقالاته تسعًا.

وتُرجِمت كلها في الملة الإسلامية، وتناولها فلاسفة الإسلام بالشرح والتلخيص كما فعله الفارابي، وابن سينا، ثم ابن رشد، من فلاسفة الأندلس. ولابن سينا كتاب **الشفا** (116) استوعب فيه علوم الفلسفة السبعة كلها**.

ثم جاء المتأخرون، فغيّروا صطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي الكلام في الحدود والرسوم، نقلوها من كتاب البرهان، وحذفوا كتاب المقولات، لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات، وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس، وإن كان من كتاب الجدل في كتب المتقدّمين، لكنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه***.

ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم، لا بحسب مادة. وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان،

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

(116) انظر الجزء الأول من **كتاب الشفاء**، تحقيق إ. مذكور وآخرون، القاهرة، 1952/1371، والفصل المخصص للبرهان، تحقيق ع. بدوي، القاهرة، 1954.

** **علوم الفلاسفة كلها**.[ب].

*** نهاية الجملة في [ب]: **وألحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس، لأنه من توابع الكلام في القضايا**.

والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة. وربما يلم بعضهم باليسير منها إلمامًا. وأغفلوها كأن لم تكن، وهي المهم المعتمَد في الفن.

ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلامًا مستبحرًا، ونظروا فيه من حيث أنه فن برأسه، لا من حيث أنه آلة للعلوم. فطال الكلام فيه واتسع. وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين ابن الخطيب، ومن بعده أفضل الدين الخُونَجِي، وعلى كتبه معتمَد المشارقة لهذا العهد. وله في هذه الصناعة **كتاب كشف الأسرار**، وهو طويل، و**مختصر الموجز**، وهو حسن في التعليم، ثم **مختصر الجمل** في قدر أربعة أوراق، أخذ بمجامع الفن وأصوله، يتداوله المتعلمون لهذا العهد فينتفعون به. وهُجِرت كتب المتقدّمين وطرقهم كأن لم تكن. وهي ممتلئة من ثمرة المنطق وفائدته، كما قلناه.

والله الهادي للصواب.

اعلم* أن هذا الفن قد اشتد النكير على انتحاله من متقدّمي السلف والمتكلمين وبالغوا في الطعن عليه والتحذير منه، وحظروا تعلمه وتعليمه. وجاء المتأخرون من بعدهم من لدن الغزالي والإمام ابن الخطيب، فسامحوا في ذلك بعض الشيء، وأكب الناس على انتحاله من يومئذ إلا قليلاً يجنحون فيه إلى رأي المتقدّمين، فينفرون عنه ويبالغون في إنكاره. فلنبيِّن لك نكتة القبول والرد في ذلك، لتعلم مقاصد العلماء في مذاهبهم.

وذلك أن المتكلمين لما وضعوا علم الكلام لنصر العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، كانت طريقتهم في ذلك بأدلة خاصة ذكروها في كتبهم، كالدليل على حدث العالم بإثبات الأعراض وحدوثها وامتناع خلو الأجسام عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث، وكإثباتهم التوحيد بدليل التمانع، وإثبات الصفات القديمة بالجوامع الأربعة إلحاقًا للغائب بالشاهد، وغير ذلك من أدلتهم المذكورة في كتبهم.

* النص من هنا إلى آخر الفصل لم يرد في [ب].

ثم قرروا تلك الأدلة بتمهيد قواعد وأصول هي كالمقدّمات لها، مثل إثبات الجوهر الفرد، والزمن الفرد، والخلاء، ونفي الطبيعة والتركيب العقلي للماهيات، وأن العرض لا يبقى زمنين، وإثبات الحال، وهي صفة الموجود لا موجودة ولا معدومة، وغير ذلك من قواعدهم التي بنوا عليها أدلتهم الخاصة.

ثم ذهب الشيخ أبو الحسن [الأشعري]، والقاضي أبو بكر [الباقلاني]، والأستاذ أبو إسحق [الإسفرايني] إلى أن أدلة العقائد منعكسة، بمعنى أنها إذا بطلت بطل مدلولها. ولهذا رأى القاضي أبو بكرأنها بمثابة العقائد، والقدح فيها قدح في العقائد لانبنائها عليها.

وإذا تأملت المنطق، وجدته كله يدور على التركيب العقلي وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس التي هي الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام. وهذا باطل عند المتكلمين. والكلي والذاتي عندهم إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه، أو حال عند من يقول بها، فتبطل الكليات الخمس والتعريف المبني عليها والمقولات العشر. ويبطل العرض الذاتي، فيبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشترطة في البرهان عندهم. وتبطل العلة العقلية، فيبطل كتاب البرهان وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين الطرفين في القياس.

ولا يبقى إلا القياس الصوري. ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحدود لا يكون أعم منها فيدخل غيرها، ولا أخص فيخرج بعضه. وهو الذي يعبر عنه النحاة بالجمع والمنع، والمتكلمون بالطرد والعكس.

وتنهدم أركان المنطق جملة. وإن أثبتنا هذه كما في علم المنطق، أبطلنا كثيرًا من مقدمات المتكلمين. فيؤدي إلى إبطال أدلتهم على العقائد، كما مر. فلهذا بالغ المتقدمون من المتكلمين في النكير على انتحال المنطق، وعدّوه بدعة أو كفرًا على نسبة الدليل الذي يبطل.

والمتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وصحَّ عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعية وكلياتها في الخارج، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية، وإن كان منافيًا لبعض أدلتها. بل قد يستدل على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية، كنفي الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستدلون من أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصححونها بالنظر والقياس العقلي، ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السنية بوجه. وهذا رأي الإمام [فخر الدين ابن الخطيب]، والغزالي وتابعهما لهذا العهد.

فتأمل ذلك، واعرف مدارك العلماء ومأخذهم فيما يذهبون إليه.

والله الهادي والموفق للصواب.

[23] الطبيعيات

وهو علم يَبحَث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون. فينظُر في الأجسام السماوية والعنصرية*، وما يتولد عنها من إنسان وحيوان ونبات ومعدن، وما يتكوّن في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق، وغير ذلك**، وفي مبدإ الحركة للأجسام، وهو النفس على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات.

وكتب أرسطو فيه موجودة بين أيدي الناس، تُرجِمت مع ما تُرجم من علوم الفلسفة أيام المأمون. وألف الناس على حذوها***، مستتبعين لها بالبيان والشرح. وأوعب من ألف في ذلك ابن سينا في **كتاب الشفا**، جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة، كما قدمنا. ثم لخصه في **كتاب النجاة** وفي **كتاب الإشارات**. وكأنه يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقول فيها برأيه****.

* **السماوية العنصرية** [ج].
** **السحاب والرعد والبرق وغير ذلك**. [ب].
*** هنا تنتهي الجملة في [ب].
**** نهاية الجملة في [ب]: **مسائلها، ويجتهد لنفسه**.

وأما ابن رشد، فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعًا له غير مخالف. وألف الناس بعده في ذلك كثيرًا. لكن هذه هي المشهورة لهذا العهد والمعتبَرة في الصناعة.

ولأهل المشرق عناية بكتاب **الإشارات** لابن سينا. وللإمام ابن الخطيب عليه شرح حسن، وكذا الآمدي(117). وشرحه نصير الدين الطوسي المعروف بخَوَاجة(118)، من أهل العراق. وبحث مع الإمام في كثير من مسائله، فأوفى على أنظاره وبحوثه.

وفوق كل ذي علم عليم(119).

(117) آية 76، سورة يوسف (12).
(118) يحمل شرحه عنوان: **حل مشكلات الإشارات**.
(119) آية 76، سورة يوسف (12).

[24] علم الطب[120]

وهي صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويَصح. فيحاول صاحبها على حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذية، بعد* أن يبيّن المرض الذي يخص كل عضو من أعضاء البدن وأسباب تلك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرض من الأدوية، مستدلين على ذلك بأمزجة الأدوية وقواها، وعلى المرض بالعلامات المؤذنة بنضجه وقبوله الدواء أولاً في السحنة والفضلات والنبض، محاذين بذلك قوة الطبيعة، فإنها المدبّرة في حالتي الصحة والمرض. وإنما الطبيب يحاذيها ويعينها بعض الشيء بحسب ما تقتضيه طبيعة المادة والفصل والسن. ويسمَّى العلم الجامع لهذا كله علم الطب.

وربما أفردوا بعض الأعضاء بالكلام، وجعلوه علما خاصًا، كالعين وعللها وأكحالها.

(120) وقد سبق لابن خلدون أن عالج موضوع الطب في جملة الصنائع. انظر ج 2، ص 308-311.
* المقطع من هنا إلى آخر الجملة الأولى من الفقرة الثالثة لم يرد في [ب].

وكذلك ألحقوا بالفن منافع الأعضاء. ومعناه المنفعة التي خُلِق لأجلها كل عضو من أعضاء البدن الحيواني. وإن لم يكن ذلك من موضوع علم الطب، إلا أنهم جعلوه من لواحقه وتوابعه.

وللجالينوس[121] في هذا الفن كتاب جليل عظيم المنفعة. وهو إمام هذه الصناعة التي تُرجِمت كتبه فيها من الأقدمين. يُقال كان معاصرًا لعيسى عليه السلام، ويُقال مات بصِقِلّية في سبيل تقلُّب ومطاوعة اغتراب. وتواليفه فيها هي الأمهات التي اقتدى بها جميع الأطباء من بعده.

وكان في الإسلام في هذه الصناعة أئمة جاؤوا من وراء الغاية، مثل الرازي والمجوسي وابن سينا. ومن أهل الأندلس أيضًا كثير، وأشهرهم ابن زُهْر.

وهي لهذا العهد في المدن الإسلامية كأنها نقصت لخفوف العمران وتناقصه. وهي من الصنائع التي لا يستدعيها إلا الحضارة والترف، كما نبينه بعد[122].

وللبادية* من أهل العمران طب يبنُونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، ويتداولونه متاورَثًا عن مشائخ الحي وعجائزه. وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي، ولا عن موافقة للمزاج. كان عند العرب من هذا الطب كثير. و كان فيهم أطباء معروفون، كالحارث بن كَلَدَة[123] وغيره.

والطب المنقول في النبوات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، إنما هو أمر كان عاديًا للعرب، ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التي هي عادة جيله، لا من جهة أن ذلك مشروع

(121) انظر حول جالنوس عند العرب R. Walzer, EI2 (Djâlinûs). ويجب إلفات النظر إلى أن العرب كانت تتوفر على معلومات أدق حول حياة جالنوس من تلك التي أتى بها ابن خلدون هنا.
(122) انظر ج 2، ص 311.
* المقطع حول طب البادية لم يرد في [ب].
(123) يقال إن هذا الطبيب الخرافي عاش من عصر النبي إلى عهد معاوية. انظر ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج 1، ص 109-113، وابن خلكان، **طبقات الأعيان**.

على ذلك النحو من العمل. فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بُعِث ليعرفنا الشرائع ، ولم يُبعَث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات. وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع ، فقال : "أنتم أعلم بأمور دنياكم"[124]. فلا ينبغي أن يُحمَل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة المنقولة على أنه مشروع . فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إن استُعمِل من جهة التبرك وبصدق العقد الإيماني، فيكون له أثر عظيم في النفع . وليس ذلك من الطب المزاجي، وإنما هو من آثار الصدق في الكلمة الإيمانية، كما وقع في مداواة المبطون بالعسل ونحوه[125].

والله الهادي إلى الصواب.

(124) في حديث مغزاه أن النبي أشار على بعض الناس أن يحاول استعمال طريقة مختلفة لتلقيح النخل، ففشلت المحاولة. انظر إ. كولدزهر، I. Goldziher, *Die Zâhiriten Leipzig, 1884.* ، ص 82 وما بعدها.

(125) انظر الخبر الوارد في **صحيح** البخاري، ج 4، ص 57.

[25] علم الفلاحة [126]

هذه الصناعة من فروع الطبيعيات. وهي النظر في النبات من حيث تنميته ونشوه بالسقي والعلاج واستجادة المنبت وصلاحية الفصل وتعاهده بما يُصلحه ويُتمه من ذلك كله. وكان للمتقدّمين بها عناية كبيرة. وكان النظر فيها عامًا عندهم في النبات من جهة غرسه وتنميته وجهة خواصه وروحانيته ومشاكلتها لروحانيات الكواكب والهياكل المستعمل ذلك في باب السحر، فعظمت عنايتهم به لأجل ذلك.

وترجم من كتب اليونانيين كتاب **الفلاحة النبطية**[127]، منسوبة لعلماء النبط ، مشتملة* من ذلك على علم كبير. ولما نظر أهل الملة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب ، وكان باب السحر مسدودًا والنظر فيه محظورًا، فاقتصروا منه على الكلام في النبات من جهة غرسه وعلاجه وما** يعرض له في ذلك، وحذفوا الكلام في الفن الآخر منه جملة.

واختصر ابن العوام كتاب **الفلاحة النبطية** على هذا المنهاج، وبقي الفن

(126) قد سبق لابن خلدون أن تطرق لموضوع الفلاحة في إطار الصنائع . انظر ج 2، ص 293.

(127) وهذا الكتاب ينسب غالباً إلى أبي بكر محمد بن علي بن وحشية. انظر ك. بروكلمان، *GAL*, I, 242 ; *Suppl.*, I, 430.

* كتاب الفلاحة مشتملة [ب].

** غرسه وتنميته وما [ب].

الآخر منها مغفلاً. نقل منه مَسْلَمَة في كتبه السحرية أمهات من مسائله، كما نذكر عند الكلام على السحر إن شاءالله تعالى[128] .

وكتب المتأخرين في الفلاحة كثيرة، ولا يعْدُون فيها الكلام في الغراس والعلاج وحفظ* النبات من جوائحه وعوائقه وما يعرض في ذلك كله. وهي موجودة.

(128) انظر ص 109 أسفله.

* **الكلام في الغرس والتنمية وحفظ** [ب].

[26] علم الإلهيات

وهو علم ينظر بزعمهم في* الوجود المطلَق. فأولاً في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات، والوحدة، والكثرة، والوجوب، والإمكان، وغير ذلك. ثم ينظر في مبادئ الموجودات، وأنها روحانيات. ثم في كيفية صدور الموجودات عنها وترتيبها. ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدإ.

وهو عندهم علم شريف، يزعمون أنه يَقِفُهم على معرفة الوجود على ما هو عليه، وأن ذلك عين السعادة بزعمهم. وسيأتي الرد عليهم بعد[130]. وهو تال للطبيعيات في ترتيبهم. ولذلك يسمّونه علم ما بعد الطبيعة. وكتب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس. ولخّصها ابن سينا في كتاب **الشفا والنجاة****. وكذلك لخصها ابن رُشْد، من حكماء الأندلس.

* **ينظر في** [ب].

(130) انظر ص 178-186 أسفله.

** هنا تنتهي الفقرة في [ب].

ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودوَّنوا فيها، وردَّ عليهم الغَزَالي ما ردّه منها* ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث وتشابه** موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد. وغيّروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات، وخلطوهما فنًا واحدًا قدّموا فيه الكلام في الأمورالعامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في **المباحث المشرقية** وجميع مَن بعده من علماء الكلام.

وصار علم*** الكلام مختلطًا بمسائل الحكمة، وكتبه مشحوة بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد. والتبس ذلك على الناس، وهو غير صواب. لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقّاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعْويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به. فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدّث فيه المتكلمون من إقامة الحجج، فليس بحثًا عن الحق فيها ليُعلَم بالدليل بعد أن لم يكن معلومًا كما هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تُعضّد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبُه أهل البدع عنها الذين يزعمون أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تُفرَض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقّاها السلف واعتقدوها****. وكثير مابين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية. فهي فوقها ومُحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، ولا تدخل تحت قانون النظرالضعيف والمدارك الُمحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرَك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها

* ما ينبغي رده منها [ب].
** الفلسفة لعروضها في مباحثهم وتشابه [ب].
*** فن [ب].
**** فيها بعد أن تفرض صحيحة، كما فهمها السلف ووضعوها. وكثير [ب].

ولا نظر في تصحيحه بمدرَك العقل ولو عارضه، بل نعتقد ما أمرنا به اعتقادًا وعلمًا ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوِّضه إلى الشارع، ونعزل العقل عنه*.

والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الردّ عليهم من جنس معارضاتهم، واستدعى ذلك الحججَ النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها. وأما النظر في مسائل الطبيعيات والإلهيات بالتصحيح والبطلان، فليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلمين. فاعلم ذلك لتميِّز به بين الفنَّيْن، فإنهما مختلطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف، والحق مغايرةُ كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل. وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء. وليس كذلك، بل إنما هو ردّ على الملحدين، والمطلوب مفروض الصدق معلومه.

وكذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوِّفة المتكلمين بالمواجد أيضًا، فخلطوا مسائل الفنَّيْن بفنهم، وجعلوا الكلام واحدًا فيها كلها، مثل كلامهم في النبوات والاتحاد والحلول والوحدة وغير ذلك. والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعدها من جنس الفنون والعلوم مدارك المتصوفة، لأنهم يدَّعون فيها الوجدان، ويفرّون عن الدليل. والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأنحائها وتوابعها، كما بيَّناه ونبيِّنه(131) **. والله الهاديَ إلى الصواب بمنه.

* بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادًا وعلمًا ونعزل العقل عنه. [ب].
(131) انظر ص 55 وما بعدها.
** الدليل وتوابعه، كما بيناه ونبينه. [ب].

[27] علـوم السحر والطِّلِسمات

وهي علم بكيفية استعدادات تقْتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير مُعين، أو بُمعين من الأمور السماوية. والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات.

ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يُشترَط فيها من الوجهة إلى غير الله، من كوكب أوغيره، كانت كتبها كالمفقودة بين الناس، إلا ما وُجِد في كتب الأمم الأقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النَّبَط والكلدَانيين. فإن جميع من تقدَّمه من الأنبياء لَم يُشرِّعوا الشرائع ولا جاؤوا بالأحكام، إنما كانت كتبهم مواعظ وتوحيدًا لله وتذكيرًا بالجنة والنار.

وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السُّرْيانِيين والكلدانيين، وفي أهل مصر من القِبط، وغيرهم. وكان لهم فيها التواليف والآثار. ولم يُترجَم لنا من كتبهم فيها إلا قليلاً مثل **الفلاحة النبطية**، من أوضاع أهل بابل. فأخذ الناس هذا العلم منها وتفنَّنوا فيه، ووُضعت بعد ذلك الأوضاع مثل مصاحف

الكواكب السبعة، وكتاب طُمْطم[132] الهندي في صوَر الدرج والكواكب، وغيرهم.

ثم* ظهر بالمشرق جابر بن حيان، كبير السحرة في هذه الملة. فتصفح كتب القوم، واستخرج الصناعة، وغاص على زبدتها. فاستخرجها ووضع فيها عدة من التواليف، وأكثر الكلام فيها وفي صناعة الكيمياء، لأنها من توابعها. لأن إحالة الأجسام النوْعية من صورة إلى أخرى إنما يكون بالقوى النفسانية لا بالصناعة العمليَّة. فهو من قبيل السحر، كما نذكره في موضعه[133].

ثم جاء مَسْلَمَة بن أحمد المجْرِيطي، إمام أهل الأندلس في التعاليم والسحريات، فلخص جميع تلك الكتب وهذبها وجمع طرقها في كتابه الذي سماه **غاية الحكيم**. ولم يكتب أحد في هذا العلم بعده.

ولنقدم** هنا مقدمة يتبيَّن لك منها حقيقة السحر.

وذلك أن النفوس البشرية، وإن كانت واحدة بالنوع، فهي مختلفة بالخواص. وهي أصناف، كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الصنف الآخر. وصارت تلك الخواص فطرة وجبلّة لصنفها.

فنفوس الأنبياء*** عليهم السلام لها خاصية تستعد بها للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى، وما يتبع ذلك من التأثير في الأكوان.

---

(132) حسب A. Haube في
Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellchaft, LXIII, 1909, p. 457-72
يتعلق الأمر بـ Tomtom =Dandamis=Dindymus. و في شأن هذه الشخصية ، انظر كتاب الغاية للمجريطي، تحقيق ه. ريتر، ليبزيك وبرلين، 1933، ص 193.

* هذه الفقرة لم ترد في [ب].

(133) انظر ص 202 أعلاه.

** هذه المقدمة في السحر لم ترد في [ب].

*** هذه الفقرة وردت كالتالي في طبعة كوترمير:

فنفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لها خاصية تستعد بها للانسلاخ من الروحانية البشرية إلى الروحانية الملكية حتى يصير ملكاً في تلك اللمحة التي انسلخت فيها. وهذا هو معنى الوحي، كما مر في موضعه. وهي في تلك الحالة محصلة للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى، كما مر، وما يتبع ذلك من التأثير في الأكوان.

ونفوس السحرة لها خاصية التأثير في الأكوان واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف بها والتأثير بقوة نفسانية أوشيطانية. فأما تأثير الأنبياء، فبِمَدَد إلهي وخاصية ربانية، ونفوس الكَهَنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية، وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الآخر.

والنفوس الساحرة على مراتب ثلاثة يأتي شرحها.

فأولها المؤثرة بالهِمَّة فقط، من غير آلة ولا مُعين. وهذا هو الذي تسميه الفلاسفة السحر.

والثاني بمُعين من مزاج الأفلاك والعناصر وخواص الأعداد، ويسمونه الطِلِسمات. وهو أضعف رتبة من الأول.

والثالث تأثير بالقوى المتخيلة. يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخَيّلة، فيتصرف فيها بنوع من التصرف، ويُلقي فيها أنواعًا من الخيالات والمحاكاة وصوَرًا مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائيين بقوة نفسه المؤثِّرة فيه. فينظر الراؤون كأنها في الخارج، وليس هناك شيء، كما يُحكى عن بعضهم أنه يري البساتين والأنهار والقصور، وليس هناك شيء من ذلك. ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة، أو الشعبذة.

هذا تفصيل مراتبه.

ثم هذه الخاصية تكون في الساحر بالقوة، شأن القوى البشرية كلها، وإنما تخرج إلى الفعل بالرياضة. ورياضة السحر كلها إنما تكون بالتوجّه إلى الأفلاك والكواكب والعوالم العُلوية والشياطين بأنواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلّل. فهي لذلك وجهة إلى غير الله وسجود له. والوجهة إلى غير الله كفر. فلهذا كان السحر كفرًا، أو الكفر من موارده وأسبابه، كما رأيت. ولهذا اختلف الفقهاء في قتل الساحر، هل هو لكفره السابق على فعله، أو لتصرفه بالإفساد وما ينشأ عنه من الفساد في الأكوان. والكل حاصل منه.

ثم لما كانت المرتبتان الأوليان من السحر لهما حقيقة في الخارج، والمرتبة الثالثة لا حقيقة لها، اختلف العلماء في السحر هل له حقيقة أو إنما هو تخييل. فالقائلون بأن له حقيقة نظروا إلى المرتبتين الأوليين، والقائلون بأنه لا حقيقة له، نظروا إلى الرتبة الثالثة الأخيرة. فليس بينهم اختلاف في نفس الأمر، بل إنما جاء من قِبَل اشتباه هذه المراتب. والله أعلم.

واعلم أن وجود السحر لا مَرِيَّة فيه بين العقلاء، من أجل التأثير الذي ذكرناه. وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى: "... ولكن الشياطين كفروا يعلّمون الناس السحر وما أنزل على الملكين هاروت وماروت وما يعلّمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه، وماهم بضارين به من أحد إلا بإذن الله"[134].

وفي الصحيح* أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سُحِر حتى كان يُخيَّل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، وجعل سحره في مشط ومشاقة وجف طلعة. ودفن في بئر ذَرْوان، فأنزل الله عز وجل عليه في "المعوذتين" و"من شر النفاثات في العقد"[135]. قالت عائشة رضي الله عنها: "وكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر فيها إلا انحلت".

وأما وجود السحر في أهل بابل، وهم الكلدانيون من النبط والسريانيين، فكثير، نطق به القرآن، وجاءت به الأخبار. وكان للسحر في بابل ومصر أزمان بعثة موسى عليه السلام سوق نافقة. ولهذا كانت معجزته من جنس ما يدّعون ويتناغون فيه. وبقي من آثار ذلك في البَرابي بصَعِيد مصر شواهد دالة على ذلك.

ورأينا بالعيان من يصوّر صورة الشخص المسحور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله، موجودة بالمسحور أمثال تلك المعاني من أسماء وصفات في

(134) آية 102 من سورة البقرة (2).
* الإحالة إلى **الصحيح** لم ترد في [ب].
(135) آية 4، سورة الفلق (113).

التأليف والتفريق، ثم يتكلم على تلك الصورة التي أقامها مقام الشخص المسحور عينًا أو معنًى، ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه في فيه بتكرار مخارج حروف ذلك الكلام السوء، ويعقد على ذلك المعنى في سبب أعدّه لذلك تفاؤلاً بالعقد واللزام وأخذ العهد على من أشرك به من الجن في نفثه في فعله ذلك استشعارًا للعزيمة بالعزم. ولتلك البنية والأسماء السيّئة روح خبيثة تخرج منه مع النفخ متعلّقة بريقه الخارج من فيه بالنفث، فتنزل عنها أرواح خبيثة، ويقع عن ذلك بالمسحور ما يحاوله الساحر.

وشاهدنا أيضًا من المنتحلين للسحر وعمله من يُشير إلى كساء أو جلد ويتكلم عليه في سره، فإذا هو مقطوع متخرّق. ويشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعْج، فإذا معاها ساقطة من بطونها على الأرض.

وسمعنا أن بأرض الهند لهذا العهد من يشير إلى إنسان فينخبُ قلبُه ويقع ميّتًا، ويُنقَّبُ عن قلبه فلا يوجد في حشاه. و يشير إلى الرمانة، وتُفتَح، فلا يوجد من حبوبها شيء.

وكذلك سمعنا أن بأرض السودان وأرض الترك من يسحر السحاب فيمطر الأرض المخصوصة.

وكذلك رأينا من عمل الطلسمات عجائب في الأعداد المتحابَّة، وهي ر ك، ر ف د، أحد العددين مائتان وعشرون، والآخر مائتان وأربعة وثمانون. ومعنى المتحابة أن أجزاء كل واحد التي فيه من نصف، وربع، وسدس، وخمس، وأمثالها إذا جُمع كان مساويًا للعدد الآخر صاحبه. فتسمى لأجل ذلك المتحابة. ونقل أصحاب الطلسمات أن لتلك الأعداد أثرًا في الألفة بين المتحابين واجتماعهما إذا وُضع لهما تمثالان أحدهما بطالع الزَّهرة وهي في بيتها أو شرفها ناظرة إلى القمر نظر موَدة وقبول، ويجعل طالع الثاني سابع الأول، ويوضَع على أحد التمثالين أحد العددين والآخر على الآخر، ويقصد بالأكثر الذي يراد ائتلافه أعني المحبوب، ما أدري الأكثر كمية أو الأكثر أجزاء، فيكون لذلك من التأليف العظيم بين المتحابين ما لا يكاد ينفك

أحدهما عن الآخر. قاله صاحب **الغاية**[136] وغيره من أئمة الشأن، وشهدت له التجربة.

وكذا طابع الأسد، ويسمى أيضًا طابع الحصى. وهو أن يُرسَم في قالب هند إصبع صورة أسد شائلاً ذنبه، عاضّاً على حصاة قد قسمها بنصفين، وبين يديه صورة حيّة منسابة من رجليه إلى قبالة وجهه، فاغرة فاها إلى فيه، وعلى ظهره صورة عقرب تدب. ويتحيَّن لرسمه حلول الشمس بالوجه الأول أوالثالث من الأسد، بشرط صلاح النيِّرين وسلامتهما من النحوس. فإذا وجد ذلك وعثر عليه، طبع في ذلك الوقت في مقدار المثقال فما دونه من الذهب، وغمس من بعد في الزعفران محلولاً بماء الورد، ورفع في خرقة حرير صفراء. فإنهم يزعمون أن لُمسِكه من العز على السلاطين في مباشرتهم وخدمتهم وتسخيرهم له ما لا يُعبَّرعنه. وكذلك للسلاطين فيه من القوة والعز على من تحت أيديهم. ذكر* ذلك أيضًا أهل هذا الشأن في الغاية[137] وغيرها، وشهدت له التجربة.

وكذلك وفق المسدس المختص بالشمس، ذكروا أنه يوضع عند حلول الشمس في شرفها وسلامتها من النحوس وسلامة القمر بطالع ملوكي يُعتبر فيه نظر صاحب العاشر لصاحب الطالع نظر موَدة وقبول، ويصلح فيه ما يكون في مواليد الملوك من الأدلة الشريفة، ويُرفع في خرقة حرير صفراء بعد أن يُغمس في الطيب. فزعموا أن له أثرًا في صحابة الملوك وخدمتهم ومعاشرتهم**. وأمثال ذلك كثير.

وكتاب **الغاية** لمسلمة بن أحمد المجريطي هو مدوَّنة هذه الصناعة، وفيه استيفاؤها وكمال مسائلها. وذُكِر لنا أن الإمام الفخر ابن الخطيب وضع كتابًا في ذلك سماه **السر المكتوم**، وأنه بالمشرق يتداوله أهله. ونحن لم نقف عليه.

(136) انظر الغاية، ص 278.

* يعبر عنه. ذكر [ب].

(137) انظر الغاية ص 35.

** ومجالستهم [ب].

والإمام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما يُظَن. ولعل الأمر بخلاف ذلك[138].

وبالمغرب صنف من هؤلاء المنتحلين لهذه الأعمال السحرية يعرفون ب "البعَّاجين"، وهم الذين ذكرت أولاً أنهم يشيرون إلى الكساء أو الجلد فيتخرق، ويشيرون إلى بطون الغنم بالتبعج فتنبعج. ويسمى أحدهم لهذا العهد باسم البعَّاج، لأن أكثر ما ينتحل من السحر بعج الأنعام، يُرهِب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها. وهم متستِّرون بذلك في الغاية خوفًا على أنفسهم* من الحكام. لقيت منهم جماعة، وشاهدت من أفعالهم هذه، وأخبروني أن لهم وجهة ورياضة خاصة بدعوات كفرية وإشراك لروحانيات الجن والكواكب سُطِّرت فيها صحيفة عندهم تسمى الخنزيرية يتدارسونها، وأن بهذه الرياضة والوجهة يصلون إلى حصول هذه الأفعال، وأن التأثير الذي لهم إنما هو فيما سوى الإنس الحُر من الأمتعة والحيوانات والرقيق. ويعبرون عن ذلك ب "ما يمشي فيه الدرهم"، أي ما يُملَك ويُباع ويُشترَى من سائر المتلكات. هذا ما زعموه وساءلت بعضهم فأخبرني به. وأما أفعالهم فظاهرة موجودة، وقفنا على الكثير منها وعايناها من غير ريبة في ذلك.

هذا شأن السحر والطلسمات وآثارهما في العالم.

فأما الفلاسفة، ففرقوا بين السحر والطلسمات بعد أن أثبتوا أنهما جميعًا أثر للنفس الإنسانية. واستدلوا على وجود الأثر للنفس الإنسانية بأن لها آثارًا في بدنها على غير المجرى الطبيعي وأسبابه الجسمانية، بل آثار عارضة من كيفيات الأرواح تارة، كالسخونة الحادثة من الفرح والسرور، ومن جهة التصورات النفسانية أخرى، كالذي يقع من قبل التوهّم. فإن الماشي على

(138) وصلنا عدد كبير من مخطوطات هذا الكتاب، كما يشير إلى ذلك بروكلمان في
Geschichte der arabischen Literatur, Leyde, 1943-1949, t. I, p. 507.
ومن خلال البحث الذي قام به ه. ريتر في هذا الشأن، لم يبق مجال للشك في صحة نسبة هذا المؤلف إلى فخر الدين الرازي. انظر *Der Islam*, XXIV, 1937, 285 (n.2).

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

حرف حائط أو على حبل منتصب إذا قوي عنده توهّم السقوط، سقط بلا شك. ولهذا نجد كثيرًا من الناس يعوِّدون أنفسهم ذلك بالدربة عليه حتى* يذهب عنهم هذا الوهم، فتجدهم يمشون على حرف الحائط والحبل المنتصب ولا يخافون السقوط. فثبت أن ذلك من آثار النفس الإنسانية وتصوّرها للسقوط من أجل الوهم. وإذا كان ذلك أثر للنفس في بدنها من غير الأسباب الجسمانية الطبيعية، فجائز** أن يكون لها مثل هذا الأثر في غير بدنها، إذ نسبتها إلى الأبدان في ذلك النوع من التأثير واحد، لأنها غير حالة في البدن ولا منطبعة فيه. فثبت أنها مؤثِّرة في سائر الأجسام.

وأما التفرقة عندهم بين السحر والطلسمات، فهو أن السحر لا يحتاج الساحر فيه إلى مُعين، وصاحب الطلسمات يستعين بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر، كما يقوله المنجمون. ويقولون: "السحر اتحاد روح بروح، والطلسم اتحاد روح بجسم". ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالطبائع السفلية. والطبائع العلوية هي روحانيات الكواكب. ولذلك يستعين صاحبه في غالب الأمر بالنجامة. والساحر عندهم غير مكتسب لسحره، بل هو مفطور على تلك الجبلّة المختصة بذلك النوع من التأثير. والفرق عندهم بين المعجزة والسحر أن المعجزة قوة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير. فهو مؤيَّد بروح الله على فعله ذلك. والساحر إنما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية، وبإمداد الشياطين في بعض الأحوال. فبينهما الفرق في المعقولية والحقيقة والذات في نفس الأمر.

وإنما نستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة، وهي وجود المعجزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخير، وللنفوس المتمحضة للخير. والتحدي بها

* ذلك حتى [ب].
** الجسمانية، فجائز [ب].

على دعوى النبوة والسحر إنما يوجد في صاحب الشر وفي فعال الشر في الغالب من التفريق بين الزوجين، وضررالأعداء، وأمثال ذلك، وللنفوس المتمحضة للشر. هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الإلهيين.

وقد يوجد لبعض المتصوّفة أصحاب الكرامات تأثير أيضًا في أحوال العالم، وليس معدودًا من جنس السحر. وإنما هو بالإمداد الإلهي، لأن نحلتهم وطريقتهم من آثار النبوة وتوابعها. ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسّكهم* بكلمة الله. وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشرف لا يأتيها لأنه متقيّد فيما يأتيه، ونذره للأمر الإلهي. فما لا يقع لهم فيه الإذن** لا يأتونه بوجه. ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق***، وربما سُلِب حاله.

ولما كانت المعجزة بإمداد روح الله والقوى الإلهية، فلذلك لا يعارضها شيء من السحر. وانظر شأن سحَرَة فِرْعَوْن مع موسى في معجزة العصى كيف تلقفت ما يأفكون وذهب سحرهم واضمحل كأن لم يكن****.

وكذلك لما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم في "المعوذتين" و"من شر النفاثات في العقد". قالت عائشة : فكان لايقرأها على عقدة من العقد التي سُحِر فيها إلا انحلت. فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره.

وقد نقل المؤرخون أن دَرَفَشْ كابيَان[139]، وهي راية كِسْرَى كان فيها الوفق المئي العددي منسوجًا بالذهب في طوابع فلكية رُصِدت لوضع ذلك الوفق.

* حالهم واقتدائهم وتمسكهم [ب].

** فما لا يرون فيه الإذن [ب].

*** الإمداد [ب]. وهنا تنتهي الجلمة في [ب].

**** نهاية الجملة في [ب] : تلقفت ما يأفكون بالصناعة الطبيعية.

وهنا ينتهي نص هذا الفصل في [ب] بعد العبارة : والله العليم الخبير.

(139) بالأصح درفش إكافيان Darafsh i-kâviyân، كما في مروج الذهب للمسعودي، فقرات 1115، 1116، 1531، 1556. وانظر كذلك Christensen, *Sassanides*, 502-3، وتاريخ الطبري ، ج 1، ص 2175، والمقديسي، البدء والتاريخ، ج 5، ص 184.

فوُجِدَت يوم قتل رستم بالقادسية واقعة على الأرض بعد انهزام أهل فارس وشتاتهم. وهو فيما يزعم أهل الطلسمات والأوفاق مخصوص بالغلب في الحروب، وأن الراية التي يكون فيها أو معها فلا تنهزم أصلاً. إلا أن هذه عارضها المدد الإلهي من إيمان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتمسكهم بكلمة الله. فانحل معها كل عقد سحري، ولم يثبت. وبطل ما كانوا يعملون[140].

وأما الشريعة، فلم تفرّق بين السحر والطلسمات والشعبذة، وجعلته كله بابًا واحدًا محظورًا. لأن الأفعال إنما أباح لنا الشارع منها ما يهمنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا، أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا. وما لا يهمنا في شيء منهما، فإن كان فيه ضرر أو نوع ضرر كالسحر الحاصل ضرره بالوقوع، وتلحق به الطلسمات، لأن أثرهما واحد، وكالنجامة التي فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير، فتفسد العقيدة الإيمانية برد الأمور إلى غير الله، فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورًا على نسبة في الضرر. وإن لم يكن مهمًا علينا ولا فيه ضرر، فلا أقل من تركه، قربة إلى الله. فإن من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه. فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة بابًا واحدًا لما فيها من الضرر، وخصته بالحظْر والتحريم.

وأما الفرق عندهم بين المعجزة والسحر، فالذي ذكره المتكلمون أنه راجع إلى التحدّي، وهو دعوى وقوعها على وفق مدعاه. قالوا، ووقوع المعجزة على وفق دعوى الكاذب غير مقدور. لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، لأن صفة نفسها التصديق. فلو وقعت مع الكذب لاستحال الصادق كاذبًا، وهو محال. فإذًا لا تقع المعجزة مع الكذب بإطلاق.

وأما الحكماء فالفرق بينهما عندهم، كما ذكرناه[141]، فرق ما بين الخير والشر في نهاية الطرفين. فالساحر لا يصدر منه الخير ولا يستعمل في أسباب

(140) آية 118، سورة الأعراف (7).

(141) انظر ص 114-115 أعلاه.

الخير. وصاحب المعجزة لا يصدر منه الشر ولا يستعمل في أسباب الشر. وكأنهما على طرفي النقيض في الخير والشر في أصل فطرتهما.

والله يهدي من يشاء[142].

[العَيْـــن]*

ومن قبيل هذه التأثيرات النفسانية الإصابة بالعين. وهو تأثير من نفس المِعْيَان عندما يُحَسِّنُ بعينه مدركًا من الذوات أو الأحوال، ويفرط في استحسانه. وينشأ عن ذلك الاستحسان حسد يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصف به، فيؤثر فساده.

وهو جبلّة فطرية، أعني هذه الإصابة بالعين. والفرق بينها وبين التأثيرات النفسانية، أن صدوره فطري جِبِلِّي، لا يتخلف ولا يرجع إلى اختيار صاحبه، ولا يكتسبه. وسائر التأثيرات، وإن كان منها ما لا يُكتَسَب، فصدورها راجع إلى اختيار فاعلها. والفطري منها قوة صدورها، لا نفس صدورها. ولهذا فإن القاتل بالسحر أو بالكرامة يقتل، والقاتل بالعين لا يقتل. وما ذاك إلا لأنه ليس مما يريده ويقصده أو يتركه، وإنما هو مجبور في صدوره عنه.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

(142) آية 142، سورة البقرة (2)، وغيرها من الآيات.
* لم يرد هذا المقطع حول العين في [ب].

[28] علم أسرار الحروف*

وهو المسمى لهذا العهد بالسيميا[143]، نقل وضعه من الطلسمات إليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة، فاستُعمل استعمال العام في الخاص.

وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر منها وعند ظهور الغُلاة من المتصوّفة وجنوحهم إلى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على أيديهم والتصرفات في عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه. وزعموا أن الكمال الأسمائي مظاهرة أرواح الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء. فهي سارية في الأكوان على هذا النظام، والأكوان من لدُن الإبداع الأول تنتقل في أطواره وتُعرب عن أسراره. فحدث لذلك علم أسرار الحروف. وهو من تفاريع علوم السيمياء، لا يوقَف على موضوعه ولا تُحاط بالعدد مسائله. تعددت فيه تواليف البُوني وابن العربي وغيرهما ممن اتبع آثارهما.

* لم يرد هذا الفصل حول علم أسرار الحروف في [ب].
(143) عن الكلمة الإغريقية *Semeia*، أي "نظرية العلامات".

وحاصله عندهم وثمرته تصرف النفوس الربانية في علم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان.

ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف بما هو. فمنهم من جعله للمزاج الذي فيه، وقسم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أصناف كما في العناصر، واختصت كل طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فعلاً وانفعالاً بذلك الصنف. فتنوَّعت الحروف بقانون صناعي يسمونه التكسير إلى نارية وهوائية ومائية وترابية على حسب تنوُّع العناصر. فالألف للنار، والباء للهواء، والجيم للماء، والدال للتراب. ثم ترجع كذلك على التوالي من الحروف والعناصر إلى أن تنفــذ، فتُعيَّن لعنصر النار حروف سبعة : الألف والطاء والميم والفاء والشين والذال. وتُعيَّن لعنصر الهواء سبعة أيضًا : البـاء والواو والياء والنون والتاء والضاد. وتُعيَّن لعنصر الماء سبعة أيضًا : الجيم والزاي والكاف والسين والقاف والتــاء والظاء. وتُعيَّن لعنصر التراب سبعة أيضًا : الدال والحاء واللام والعين والراء والخاء والغين.

فالحروف النارية لدفع الأمراض الباردة ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها أما حسًا أو حكمًا، كما في تضعيف قوى المِرِّيخ في الحروب والقتل والفتك. والمائية أيضاً لدفع الأمراض الحارة من حميات وغيرها، ولتضعيف القوى الباردة حيث تُطلَب مضاعفتها حسًا أو حكمًا كتضعيف قوة القمر، وأمثال ذلك.

ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية. فإن حروف أبجد دالة على أعدادها المتعارَفة وضعًا وطبعًا. فبينها من أجل تناسب الأعداد تناسب في نفسها أيضًا، كما بين الباء والكاف والراء لدلالتها كلها على الاثنين، كل في مرتبته. فالباء على اثنين في مرتبة الآحاد، والكاف على اثنين في مرتبة العشرات، والراء على اثنين في مرتبة المئين. وكالذي بينها وبين الدال والميم والتاء لدلالتها على الأربعة، وبين الأربعة والاثنين نسبة

الضعف. وخرج للأسماء أوفاق كما للأعداد يختص كل صنف من الحروف بصنف من الأوفاق الذي تناسبه من حيث عدد الشكل أو عدد الحروف. وامتزج التصرف من السر الحرفي والسر العددي لأجل التناسب الذي بينها.

فأما سر هذا التناسب الذي بين الحروف وأمزجة الطبائع ، أو بين الحروف والأعداد، فأمر عسير على الفهم، إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات، وإنما مستنَدُه عندهم الذوق والكشف. قال البُوني : "ولا تظنن أن سر الحروف مما يُتوَصَّل إليه بالقياس العقلي، وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي".

وأما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها وتأثر الأكوان عن ذلك، فأمر لا يُنكَر لثبوته عن كثير منهم تواترًا. وقد يُظَن أن تصرف هؤلاء وتصرف أصحاب الطلسمات واحد. وليس كذلك. فإن حقيقة الطلسم وتأثيره ، على ما حققه أهله، أنه قوى روحانية من جوهر القهر، تفعل فيما له رُكِّب فعلَ غلبةٍ وقهر بأسرار فلكية ونِسَبٍ عددية وبُخورات جالبة لروحانية ذلك الطلسم مشدودة فيه بالهمة، فائدتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السلفية. وهو عندهم كالخميرة المركبة من أرضية وهوائية ومائية ونارية، حاصلة في جملتها، تُحِيل وتُصرف ما حصلت فيه إلى ذاتها، وتقلبه إلى صورتها. وكذلك الإكسير للأجسام المعدنية خميرة تقلب المعدن الذي تسري فيه إلى نفسها بالإحالة. ولذلك يقولون : "موضوع الكيمياء جسد في جسد"، لأن الإكسير أجزاؤه كلها جسدانية. ويقولون : "موضوع الطلسم روح في جسد"، لأنه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السلفية. والطبائع السفلية جسد، والطبائع العلوية روحانية.

وتحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات وأهل الأسماء، بعد أن تعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كله إنما هو للنفس الإنسانية والهِمَم البشرية. لأن النفس الإنسانية محيطة بالطبيعة وحاكمة عليها بالذات، إلا أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصوَر أو بالنِّسَب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته، فعل

الخميرة فيما حصلت فيه. وتصرُّفُ أصحاب الأسماء إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني. فيُسخَّر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها، لأن مدده أعلى منها.

ويحتاج أهل الطلسمات إلى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استنزال روحانية الأفلاك، وأهوَن بها وجهة ورياضة. بخلاف أهل الأسماء، فإن رياضتهم هي الرياضة الكبرى، وليست لقصد التصرف في الأكوان، إذ هو حجاب، وإنما التصرف حاصل لهم بالعرَض كرامة من كرامات الله بهم. فإن خلا صاحب الأسماء عن معرفة أسرار الله وحقائق الملَكوت الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف، واقتصر على مناسبات الأسماء وطبائع الحروف والكلمات، وتصرَّفَ بها من هذه الحيثية، وهؤلاء هم أهل السيمياء في المشهور، كان إذن لا فرق بينه وبين أصحاب الطلسمات، بل صاحب الطلسمات أوثق منه، لأنه يرجع إلى أصول علمية وقوانين مترتبة. وأما صاحب أسرار الأسماء إذا فاته الكشف الذي يطَّلع به على حقائق الكلمات وآثار المناسبات بفوات الخلوص في الوجهة، وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يعول عليه، فيكون حاله أضعف رتبة.

وقد يمزج صاحب الأسماء قوى الكلمات والأسماء بقوى الكواكب، فيُعَيِّن لذكر الأسماء الحسنى أوما يرسم من أوفاقها، بل ولسائر الأسماء، أوقاتًا تكون من حظوظ الكوكب الذي يناسب ذلك الاسم، كما فعله البُوني في كتابه الذي سماه **الأنماط**[144]. وهذه المناسبة عندهم هي من لدُن الحضرة العَمَائية، وهي بُرْزُخية الكمال الأسمائي، وإنما تنزل تفصيلها في الحقائق على ما هي عليه من المناسبة. وإثبات هذه الكلمات عندهم إنما هو بحكم المشاهدة. فإذا خلا صاحب الأسماء عن تلك المشاهدة وتلقَّى تلك المناسبة تقليدًا كان عمله بمثابة عمل صاحب الطلسم، بل هو أوثق منه، كما قلناه.

(144) لم يرد هذا العنوان في المقاطع المخصصة للبوني عند بروكلمان *GAL*, I, 497 ; *Suppl.*, I, 910، غير أنه من الملاحظ أننا نجد في **كتاب شمس المعارف** عشرة فصول مرتبة حسب الأنماط.

وكذلك قد يمزج أيضًا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات المؤلفة من الكلمات المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب، إلا أن مناسبة الكلمات عندهم ليس كما هي عند أصحاب الأسماء من الاطلاع في حال المشاهدة، وإنما يرجع إلى ما اقتضته أصول طريقتهم السحرية من اقتسام الكواكب لجميع ما في عالم المكوّنات من جواهر وأعراض وذواتٍ ومعان. والحروف والأسماء من جملة ما فيه، فلكل واحد من الكواكب قسم منها يخصه. ويبنون على ذلك مباني غريبة منكَرة من تقسيم سور القرآن على هذا النحو، كما فعله مَسلَمة المجريطي في **الغاية**. والظاهر من حال البُوني في **أنماطه** أنه غيَّر طريقهم. فإن تلك الأنماط إذا تصفحتها وتصفحت الدعوات التي تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة، ثم وقفت على **الغاية** وتصفحت قيامات الكواكب التي فيها، وهي الدعوات التي تختص بكل كوكب يسمونها قيامات الكواكب، أي الدعوة التي يقام له بها، شهد لك ذلك إما بأنه من مادتها، أو بأن التناسب الذي كان في أصل الإبداع وبرْزَخ العلم قضى بذلك كله.

وما أوتيتم من العلم إلا قليلا[145].

وليس كل ما حرّمه الشرع من العلوم بمنكر الثبوت. فقد ثبت أن السحر حق مع حظْره، لكن حسبنا العلم ما علمناه الله.

تحقيق ونكتة

هذه السيمياء كما تحقق لك أنها ضرب من السحر يحصل برياضات شرعية. وذلك أنا قد قدمنا[146] أن التصرف في عالم الأكوان* لصنفين من البشر، هما الأنبياء، بالقوة الإلهية التي فطرهم الله عليها، والسحَرة، بالقوة النفسانية التي جُبلوا عليها. وقد يحصل للأولياء تصرف يكتسبونه بالكلمة

(145) آية 85، سورة الإسراء (17).

(146) انظر ص 115-116 أعلاه.

* **عالم الطبيعة** [ج].

الإيمانية. وهو من نتائج التجريد، ولا يقصدون إلى تحصيله، وإنما يأتيهم عفوًا. والمتمكنون منهم إذا عرض لهم أعرضوا عنه، واستعاذوا بالله منه، وعدُّوه محنة، كما يحكى عن أبي زيد البِسْطامي أنه* وافى شاطئ دَجْلة عشاء منحفزًا فالتقى له طرفا الوادي. فاستعاذ بالله وقال: "لا أبيع حظي من الله بدَانِق". وركب السفينة عابرًا مع الملاحين. وأما السحر، فلا بد في الجِبلِّي منه من الرياضة ليخرج من القول إلى الفعل. وقد يحصل غير الجِبلِّي منه بالاكتساب، وهو دون الجبلي، فتُعانَى فيه الرياضة كما تُعانَى في الأول.

وهذه الرياضة السحرية معروفة. وقد ذكر أنواعها وكيفياتها مسلمة المجريطي في كتاب **الغاية**، وجابر بن حيان في **رسائله**، وغيرهما. ويستعملها كثير ممن يقصد اكتساب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها. إلا** أن هذه الرياضة السحرية التي للأولين مشحونة بالكفريات، كالتوجهات للكواكب والدعوات لها التي يسمونها "قيامات" لاستجلاب روحانيتها، وكاعتقاد التأثير من غير الله في ربط الفعل بالطوالع النجومية وبمناظرة الكواكب في البروج لتحصيل الأثر المطلوب.

فاعتمد*** لذلك كثير ممن يروم التصرف في عالم الكائنات، وقصدوا طريق تحصيله على وجه تبعد من ملابسة الكفر وانتحاله، وقلبوا تلك

* أبي يزيد أنه [ج].

** المقطع من هنا إلى آخر الفقرة لم يرد في [ج].

*** المقطع من هنا إلى آخر "التحقيق والنكتة" جاء كالتالي في [ج]:

وكثير من الناس يقصد الحصول على التصرف ويتحرج من ملابسة السحر، فيتخذ لذلك رياضة خاصة شرعية، من سبحات وأذكار مناسبة للرياضة السحرية بنوع التوجه وجنس الكلمات، ويتحين الطوالع، ويتجافى عن قصد الضرر في وجهته ليبعد بذلك عن السحر. وهيهات له ذلك. ونفس الوجهة تقصد التصرف هي عين السحر. مع أن رياضة هؤلاء إذا تأملتها نبعت رياض السحر من بين كلماتها كما في أنماط البوني، بل وفي سائر كتبه. وأما إن كان غالطاً في مشروعية ذلك لحصول التصرف، فليحذر ذلك، وليعلم أن التصرف من أصله غير مشروع، وأن أكابر الأولياء مجانبون له. ومن ارتكبه منهم فإنما يرتكبه بإذن من إلهام أو حديث نفس أوغير ذلك، على ما عليه عادتهم في الاستملا من قلوبهم المنورة. مع أن تصرف الأولياء بالكلمة الإ يمانية، لا بالقوة النفسانية.

هذا هو تحقيق علم السيميا. وهذا، كما تراه، من فنون السحر وضروبه.

والله الهادي إلى الحق بمنه.

الرياضات شرعية بأذكار وتسبيحات من القرآن والأحاديث النبوية هداهم إلى معرفة المناسب منها للحاجة ما قدمناه من انقسام العالم بما فيه من ذوات وصفات وأفعال بآثار الكواكب السبعة. ويتحرَّون مع ذلك الأيام والساعات المناسبة لانقسامها كذلك. ويتستَّرون بتلك الرياضة الشرعية تحرجًا من السحر المعهود الذي هو كفر أو يدعو إليه. ويتمسّكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخلوصها، كما فعله البُوني في كتاب **الأنماط** وغيره من كتبه وفعله غيره. وسموا هذه الطريقة بالسيمياء، توَغلاً في الفرار من اسم السحر.

وهم في الحقيقة واقعون في معناه. وإن كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم، فلم يبعدوا كل البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله. ثم إنهم يقصدون التصرف في عالم الكائنات، وهو محظور عند الشارع، وما وقع منه للأنبياء في المعجزات، فبأمر الله وأقداره. وما وقع للأولياء، فبإذن يحصل لهم بخلق العلم الضروري إلهامًا أو غيره. ولا يتعمَّدونه من دون إذن. فلا تثقن بما يموِّه به هؤلاء في هذه السيمياء، فإنما هي، كما قررته لك، من فنون السحر وضروبه.

والله الهادي إلى الحق بمنه

[الزايرجة]*

ومن فروع علم السيمياء عندهم استخراج الأجوبة من الأسئلة بارتباطات بين الكلمات حرفية، يوهمون أنها أصل في معرفة ما يحاولون عليه من الكائنات الاستقبالية. وإنما هي شبه المعاياة والمسائل السيالة. ولهم في ذلك كلام كثير مِن أوْعَبِه وأعْجَبِه زَايرْجة العالم للسَّبْتي، وقد تقدم ذكرها[147].

* لم يرد الفصل حول الزايرجة هنا في [ب]. إلا أن الموضوع عولج في المقدمة السادسة للفصل الأول. انظر الطبعة الخاصة **للمقدمة**، ج 4، ص 89-92 و105-123.

(147) انظر ج 1، ص 182-186.

ونبين هنا ما ذكروه في كيفية العمل بتلك الزايرجة، ونسرد القصيدة المنسوبة للسبتي بزعمهم في ذلك، وبعدها صفة الزايرجة بدائرتها وجدولها المكتوب بحولها[148]. ثم نكشف عن الحق فيها، وأنها ليست من الغيب، وإنما هي مطابقة بين المسألة وجوابها في الإفادة الخطابية فقط. وهي مليحة من الملح، غريبة في استخراج الجواب من السؤال بالصناعة التي يسمونها صناعة التكسير. وقد أشرنا إلى ذلك كله من قبل[149] .

وليس عندنا رواية نعوّل عليها في صحة هذه القصيدة. إلا أنا تحرَّينا أصحَّ النسخ منها في ظاهر الأمر. وهي هذه[150] :

يقـول سُبَيْتِيٌّ ويـحمـد ربّـه   مصل على هـادٍ إلى النـاس ألا
محمـد المبـعـوث خاتم الأنبيـاء   ويرضى عن الصحْب ومن لهمُ تلا
ألا هـذه زايْـرجـة العـالم   الـذي تَراه بحسكم وبالعقل قد جلا
فمن أحكم الوضعَ فيُحكم جِسْمه   ويـدرك أحكاما تـؤثِّرُها العُـلا
ومـن أحكـم الربـط فيُـدرك   قوةٍ ويدرك للتّقوى وللكل حصَّلا*
وفي عـالم الأمـر تـراه محققـا   وهذا مقـامُ مـن بالأذكـار كمِّـلا
فهـذي سـرائرٌ عليكم بكتْمهـا   أ قمهـا دوائـرا وبالحـاء عـدلا
وطاء لها عـرش وفيـه نقوشـهـا   بنظـم ونـثر وتـراهُ مجـدْولا

(148) بمعنى ظهر الصفحة.

(149) انظر ج 1، ص 184.

(150) جل أبيات هذه القصيدة عسيرة القراءة والفهم. ولعل ابن خلدون نفسه لم يكن يفهمها جيداً كما يشير إلى ذلك. ونحن بدورنا لا نتوفر على الوسائل التي تجعلنا نفهمها أكثر من ابن خلدون. و في النص الذي يلي نحاول إعطاء أقرب صورة عن المخطوطات ، دون أن نكون قد وفقنا دائما في العثور على القراءة الصحيحة.

* ورد بعد هذا البيت في طبعة بولاق البيت التالي، ولا نجده في المخطوطات التي لدينا :

ومن أحكم التصريف يحكم سره   ويعقـل نفسـه وصح لـه الـسـولا

ونسِّبْ دوائـر كنسبـة فلكهـا   وارسـم كواكـب لأدْراجها العُلا
وأخـرج لأوتـاره وارشُـم   حروفها وكرِّر بمثليها على حد من خلا
أقم شكلَ زيـرهم وسوِّ بيـوتـه   وحقِّـق ببَمٍّ حيـث نورهـم جلا
وحصّل علومـا للطباع مهندسًا   وعـلمـا بهيئَـات والأربـاع مثلا
وسـوِّ لموسيقـى وعلم حروفهم   وعلـم بآلـةٍ فحقـق وحصِّـلا
وسـو دوائـر ونسِّب حروفهـا   وعالمها اطلِـقْ والأقاليـم جـدوِلا
أمير لنا يحـوي بجايـة دوْلـة   زناتيـة أتتْ وحـكمٌ لهـا جلا
وقُطْر لأندلـس فابـنٌ لهـودهـم   وجاء بنـو نصْر وظفْـرهم تـلا
ملـوك وفرسـان وأهـل لحكمـة   فإن شئـت نصهـم فقطرهم حـلا
ومهـدي موحّد بتونس حكمهـم   ملـوك لمشـرق بالأوفـاق* نزلا
واقسم غلى القطر وكـن معتقـدا   فإن شئـت بالرومي بلا لحن شكلا
ففُنـش وبُرْشُلـون والراء حرفـه   وإفرنسُهـم ذال** وبالطـاء كمـلا
ملوك كنـاوة ودلوا لقـافهـم***   وأعراب قومنـا بترقيـق اعمـلا
فهنـدٌ حباشـي وسند فهُرْمـس   وفُرس طَطـَري وما بعدهـم طلا
فقـيصرُهم جـاء ويـرزدجرُدهم   لكـاف وقِبْطيَـهم بـلامه طـولا
وعبـاسُ كلهم شريـف معَظـم   ولكـن تُركـيٌ إذا الفـعل عطِـلا
فإن شئت تـدقيق الملوك وحلـهم   فختـم بيـوتـا ثـم نسِّب وجـدوِلا
عـلى حكم قاون الحروف وعلمها   وعـلم طبـاعـها وكـلـه مُثـلا
فـمن علِم العلومَ يَعْلَـم علمَنـا   ويعلـم أسـرارَ الوجـود وأكمـلا
فيرسَـخ علمـه ويعـرف ربَّـه   وعـلمَ مـلاحِيم ب ح م فصـلا
وحيث أتى اسم والعروض يشفـه   فحُكـم الحكِيـم فيـه قطعًا ليقتـلا
وتأتيـك أحـرف فسوِّ لضـربهـا   وأحرف سيبوَيْه تأتيـك فيْـصـلا

* بالآفاق [ث]، [خ].
** في جميع المخطوطات : ذاك، وهو تصحيف واضح.
*** في جميع المخطوطات : لفاقهم، وهو تصحيف واضح.

فمكن بتنكير وقابِل وعوِّضَنْ　　بتَرنيمك الغالي للأجزاء خلْخِلا
وفي العقْد والمجذور يعرف غالبا　　وزدْ لُمح وصفيه ففي العقل فلا
واختر لمطلع وسوٍّ بيوته واعكس　　بجذره وبالدّوْر عدّلا
ويدركها المرءُ فيبلغ قصده　　ويُعطي حروفها وفي نظمها الجلا
إذا كان سعدٌ والكواكب أسعدت　　فحسبك في الملك ونيْل سُهَا العُلا
وإيقاع دالهم بمزمُوم بَمِّه　　فنسِّب دنادِينًا تَجد فيه منْهلا
وأوتار زيرهم فللحاء بمهم　　ومَثْناهُم المثلث بجيمهِ قد جلا
وادخل بأفلاكٍ وعدِّل بجدول　　وارسُم أباجاد وباقيه جُمَّلا
وجوِّز شذوذ البحر يجري ومِثْلُه　　أتى في عروض الشعر عن جملة مَلا
فأصلٌ لدينِنا وأصلٌ لفقهنا　　وعلم لنحوِنا فاحفظ وحصِّلا
فادخل لقُسطاطِ على الوفْق جدره　　وسبِّح لاسمه وكبِّر وهللا
فتخرج أبياتا في كل مطلبٍ　　بنظم طبيعي وسرٍّ من العُلا
وبقيا فحصرها* كذا حكم عدِّهم　　فعلم الفواتح ترى فيه سهيلا
فتخرج أبياتاً وعشرون ضعفت　　من الألف طبعاً فَيَا صَاح جَدولا
تريد صنائعا من الضرب أكملت　　فصح لك المنى وصحَّ لك العُلا
وسجِّع بزيرهم وأثْن بنقْرة　　أقمها دوائرَ الزير وحصِّلا
أقمها بأوفاق وأصِّل لعدتها　　من أسرار حرفهم فعذبه سلسلا

[رموز](151)

الكلام على استخراج نسبة الأوزان وكيفيتها ومقادير المقابل منها وقوة الدرجة المميزة بالنسبة إلى موضع المعلق من امتزاج طبائع وعلم طب أو صناعة الكيمياء.

* هكذا في [ج] و [ح]. يقرأ روزنتال : **ويقنى بحصرها**. عبد الواحد وافي : **وتفنى بحصرها**.

(151) هذه الرموز أغلبها من أرقام الزمام التي تتخللها حروف ورموز سحرية. انظر هذه الرموز في النسخة عن مخطوطة عاطف أفندي 1936 في الورقة المرفقة التالية لصفحة 129.

أيا طالبا للطب من علم جابر　　وعالم مقدار المقادير بالولا
إذا شئت علم الطب لا بد نسبة　　لأحكام ميزان تصادف منْهلا
فيشفي عليلكم والإكسير مُحْكَمٌ　　وإمزاج وضعكم بتَصْحيح انجلا

[الطب الروحاني]

وشيتَ إيلاوس [رموز]　　وذهنه نجلا
لبهرام برجس وسبعة أكملا
لتحليل أوجاع البوارد صحَّحوا　　كذلك والتركيب حيث تنقَّلا

[رموز](151)

وعلم مطاريح الشعاعات مشكل　　وضلع قسيها بمنطقه جلا
ولكن في حج مقام إمامنا　　ويبدوا إذا عرض الكواكب عدلا
بذاك مراكز بين طولها وعرض　　فمن إدراكه تمَّ موصلا
مواقع تربيع وبيته يسقط　　لتسديسهم تثليث بيت الذي مَلا
يزاد لتربيع وهذا قياسه　　يقيناً وجذره وبالعَين اعْملا
ومن نسبة الربعين ركِّبْ　　شعاعك بصادٍ وضعِّفه وتربيعه انجلا

اختص [رموز]* هذا العمل هنا بالملوك والقانون يطرد عمله
ولم ير أعجب منه مقامات الملوك المقام الأول [رموز] المقام الثاني [رموز]
المقام الثالث [رموز] المقام الرابع [رموز] المقام الخامس [زموز]
المقام السادس [رموز] الماقم السابع [رموز]
خط الاتصال والانفصال [رموز]
خط الاتصال [رموز] خط الانفصال [رموز]

* انظر هذه الرموز في النسخة عن مخطوطة عاطف أفندي 1936، في الورقة المرفقة التالية لصفحة 129.

فادخل لقسطاط على الوفق جدره ... وسبح لاسمه وكبره وهللا
فيخرج ابياتا في كل مطلب ... بنظم طبيعي وسر من العلا
وبقيا لحصرها كذا احكم عدهم ... تعلم الفواتح ترى فيه سهلا
فيخرج ابياتا وعشرون ضعفت ... من الالف طبحا فيا صاح جدولا
مزيك صنابيا من الغريب أكملت ... فصح لك الناو وصح لك العلا
وسجع بزبرهم وأثن بنقره ... افهما داوير الزبر وحللا
افهما باوفاق وأصل لعدها ... من اسرار حرفهم فعذبه سلسلا
الكلام على استخراج نسبة الاوزان وكيفها ومقادير القابل منها والقوى
الدرجه المميزه بالنسبة الى موضع المعلق من امتزاج طبايع وعلم او صناعة الكيميا
اياطالبا للطب مع علم جابر ... وعالم مقدار المقادير بالـولا
اذا شئت علم الطب لابد نسبة ... لاحكام ميزان تصادف منهلا
فتسقى عليلكم والاكسير محكم ... وامزاج وضعكم بتصحيح انجلا

الطب الروحاني

وشيث ابلاوش [illegible] ... وذهنه تجلا ٥
لهرامس برجس وسبعة اكملا
لتحليل اوجاع البوارد صححوا ... كذلك والتركيب حيث تنقلا
[illegible]
[illegible]
مطالع الشعاعات في مواليد الملوك وبنيهم
وعلم مطارح الشعاعات مشكل ... وضلع قسيها بمنطقه جلا
ولكن بـ ... مقام اماما ... وبد والذاعرض الكواكب عدلا
بذاك مراكز بين طولها وعرض ... فمن ادراكه تم موصلا
مواقع تربيع وبينه تسقط ... لتسديسهم تثليث بينا الذي فلا
بزا دل تربع وهذا قياسه ... يقينا وحذره وبالعين اعملا
ومن نسبه الربعين ركب ... شعاعك لبادٍ وضعفه وتربيعه انجلا

اختص ه صح ... ٨ سح ول ... هذا العمل هنا بالملوك والقانون نظرد علم
ولم يراعى منه مقامات الملوك المقام الاول ... له المقام الثاني [illegible]
المقام الثالث ... المقام الرابع ... المقام الخامس ...
المقام السادس ... المقام السابع ...
خط الاتصال والانفصال [illegible]
خط الاتصال [illegible] خط الانفصال [illegible]
الزبر للجميع وتابع الجن د التام [illegible]
الاتصال والانفصال [illegible]
الواجب التام في الاتصالات [illegible]
اقامه الانوار [illegible] الجذب المحبب في العمل [illegible]
اقامة السوال عن الملوك [illegible]
مقام الاولاد مقام نور [illegible] مقام بها [illegible]

الانفعال الروحاني والانقياد الرباني

اياطالب السر لتهليل ربه ... لدى اسمايه الحسنى تصادف منهلا
بطيعك أحجار الايام بقلبهم ... كذاك رؤسهم وفي الشمس اعملا
ترى عامة الناس اليك تقيدوا ... وما قبله حقا متى العنز اهملا
طريقك هذا السبل والسبل التي ... اتى له غيركم ونصركم احفلا
اذا احيا في الوجود مع التقى ... ودينا متينا او يكون موصلا
كذي النون وللجنيد مع سر صبغة ... وفي سر بسطام اراك مسربلا
وفي العالم العلوي يكون محدثا ... كذا قالت الصدو صوفية الملا
طريق رسول الله بالحق ساطع ... وما حكم صنع مثل جبريل انزلا
فبطشك تهليل وتوسل مطلع ... ويوم الخميس البدو والاحد انجلا
وفي جمعة ايضا بالاسما مثله ... وفي اثنين للحسنى يكون مكملا
وفي طابه سر وفي هابه ... اراك بها مع نسبه الكل اعطلا

وساعو سود

الزيرللجميع وتابع الجذر التام [رموز]
الاتصال والانفصال [رموز]
الواجب التام في الاتصالات [رموز]
إقامة الأنوار [رموز]   الجذر المجيب في العمل [رموز]
إقامة السؤال عن الملوك [رموز]
مقام الأولاد مقام نور [رموز] مقام بها [رموز]

الانفعال الروحاني والانقياد الرباني

أيا طالب السر لتهليل ربه   لدى أسمائه الحسنى تُصَادف منهلا
يطِيعك أحبار الأيام* بقلبهم   كذلك رئيسُهم وفي الشمس اعملا
ترى عامة الناس إليك تقيّدوا   وما قبله حقا متى الغَيْر اهملا
طريقُك هذا السبيل والسبيل الذي   أقرَّ له غيركم ونصْركم احفلا
إذا تحيا في الوجود مع التقى   ودينًا متينًا أو يكون مؤَصَّلا
كذي النون والجنيد مع سر صيغة**   وفي سر بسْطام أراك مسرْبلا
وفي العالم العلوي تكون محدثا   كذا قالت الهند وصوفيّة الملا
طريق رسول الله بالحق ساطع   وما حكم صنع مثل جبريل أنزلا
فبطشك تهليل وقوسك مطلع   ويوم الخميس البدّ والأحد انجلا
وفي جمعة أيضا بالأسما مثله   وفي اثنين للحسنى يكون مكملا
وفي طائه سر وفي هائه إذا   أراك بها مع نسْبة الكل اعطلا
وساعة سعد شرطهم في نقُوشها   وعودٌ ومصطكا بخورٌ تحصلا
وتتلى عليها آخر الحشر دعوة   والإخلاص والسبع المثاني مرتّلا

* هكذا في [ح]. يقرأ روزنتال : **الأنام**.
** هكذا في [ح]. يقرأ روزنتال : **صنعة**.

اتصال أنوار الكواكب [رموز]*

وفي يدك اليمنى حديدة** وخاتم   وكل برأسك وفي دعوة فلا
وآية حشر فاجعل القلب لوحها   واتل إذا نام الأنام ورتِّلا
هي السرُّ في الأكْوان لا شيء غيرها   هي الآية العظمى فحقِّقْ وحصِّلا
تكون بها قطبًا إذا جدت خدْمة   وتدرك أسرارًا من العالم العُلا
سَرِي بها نَاجى ومعروف بعده   وباح بها الحلاج جهْرا فقُتِّلا
وكان بها الشبلي يدأب دائما   إلى أن رقى فوق المريدين واعتَلا
فصفِّ من الأدناس قلبك جَاهدا   ولازمْ لأذكار وصُم وتَنَقَّلا
فما نال سر القوم إلا محققٌ   عليم بأسرار العلوم محصلا

[رموز]

مقام المحبة وميل النفوس والمجاهدة والطاعة والعبادة وحب وتعشق
وفنا الفنا وتوجه ومراقبة وحلة*** دائمة الانفعال الطبيعي

لبرْجيسَ في المحبة الوفق صرَّفوا   بقَصْدير أونُحاس الخلْط أُعملا
وقِيل بفضة صَحيحا رأيته فجعلك   طالعًا حظوظه ما علا
توخَّ به زيادة النور للقمر   وجعلك للقبول شمسَه أُصلا
ويوْمه والبخور عودُ لهند   هم ووقْتٌ لساعة ودعوته إلا
ودعوته لغاية فهي أعملت   وعن طيسمان دعوة ولها حلا
وقيل بدعوة حروف لوضعها   بحر هواء أو مطالب أهلا
فتنقش أحْرفا بدَال ولامها   وذلك وفق للمربّع حصلا
إذا لم يكن يهوى هواك دلالها   فذاك ليبْدو واو زرْنب معطلا

* انظر هذه الرموز في النسخة عن مخطوطة عاطف أفندي 1936، في الورقة المرفقة التالية لصفحة 133.
** **هكذا في [ح]. يقرأ كواترمير ووزنتال : حديد**
*** هكذا في [ح]. يقرأ روزنتال : **خلة**

محمد الهادي الشفيع اماما واصحابه اهل المكارم والعلا
مرتبة نا شئة عن الخلة شرح اسع [illegible]
تصحيح النيرين وتعديل الكواكب عند كل تاريخ مطلوب
ما س ك ل ط و و ه ا 8 لو طرح الاوتار الكلية [illegible]
الاول [illegible]
كملت الزبرجه

[illegible]

وساعة سعد شرطهم في نفوسها وعود ومصطكا بخور تحصلا
وتلى عليها اخر الحشر دعوة والاخلاص والسبع المثاني مرتلا
اتصال انوار الكواكب بالمعالي [illegible]
وفي يدك اليمنى حديد وخاتم وكل براسك وفي دعوة فلا
واية حشر فاجعل القلب لوحها وانزل اذا انام الانام ورتلا
هي السر في الاكوان لا شيء غيرها هي الاسم الاعظم تحقيق وحصلا
تكون لها قطبا اذا جد تحته وتدرك اسرارا من العالم العلا
سرى لها تاجا ومعروف بعده وباح بها الحلاج جهرا فقتلا
وكان بها الشبلي يدأب دائما الى ان رقا فوق المريدين واعتلا
فصف من الادناس قلبك جاهدا ولا زمرا ذكارا وصم وتنفلا
فما نال سر القوم الا محقق عليم باسرار العلوم محصلا
[illegible]
مقام المحبة ومثل النفوس والمجاهدة والطاعة والعبادة وحب
وتعشق وفنا الفنا وتوجه ومراقبة وحلة دائمة الانفعال الطبيعي ٥
لبرجيس في المحبة الوفق ضربوا تقصد برا وعاس الخلط اعملا
وقيل بفضة صحيحا رأيته لحسك لما لقا حظوظه ما علا
توخ به زيادة النور للقمر وجعلك للقبول ثمة أصلا
ويومه والبخور عود لهند هم ووقت لساعه ودعوته الا
ودعوته لغائبة فهي اعملت وعزلتيها ن دعوة ولها ملا
وقيل بدعو حروف لوضعها عرهوا او مطالب اهلا
تقفش أحرفا بدال ولامها وذلك وفق للمربع حصلا
اذا المركز يهوي هواك دلالها فذاك لبيد و واو زرنب معطلا
فحسن لبابه وبايم الهواك وبا فهم قلبه جملا
ونقش مشاكل بشرط لعضهم ومازدت نسبة لفعلك عزلا
ومفتاح مزيد وفعلهما سوا سودي وسبطاني سورتها تلا

فحسن لبـائه وبائهم إلى هــواك   وبـــاقيـــهم قليلــه جــمـلا
ونقش مشـاكل بشـرْط لبعضهـم   وما زدت نسبـة لفعْلـك عــدّلا
ومفتـاح مـريم وفعـلهـما سـوا   فنــودي وبسْطـامي سُـورتهـا تَلا
وجعـلك بالعضد وكـن متفقِــدا   أدلّــة وحْشـي لنصــه مثــلا
فاعكــس بيوتـها بألـفٍ ونيــف   ببــاطنها سـرٌ وفـي سرها انجـلا

فصل في المقامات للنهاية

لك الغيب صورة من العالم العُـلا   وتوجد هـــا دارًا وملبسُـها الحـلا
ويوسـُف في الحسن وهذا شبيهــه   بشــــر وترتيل حقيقـة أنــــزلا
وفي يدِه طول وفي الغيب نــاطــق   فيحكــي إلى عـود يجاذبُ بُلْبـلا
وقد جُنَّ بهلـول بعْشق جَمالــهـا   وعند تجليهـا لبسطــام أخــذلا
ومــات احلبه [؟] وأُشـرب حبّها   جنيْد وبصْــــري والجسـم أهملا
فيطلب في التهْليل غايتـه ومـــن   بأسمائه الحســنى بلا نسبــة خلا
ومن صاحَب الحسنى له الفوْز بالمنى   ويُسْهَـمُ بالزلفى لدى خِيرة العُـلا
وتُخيَّر بالغَيْب إذا جـدتَ خـدْمــة   تريـك عجـائبًا لمن كـان مـؤْئِلا
فهـذا هـو الفــوْز وحسن يَنـــالـه   ومنهــا زيــادات لتفْسِيرهــا تــلا

الوصيَّة والتختم والإ يمان والإسلام والتحريم والأهليّة

فهــذا قصيدنـــا، وتسعــون عــدُّه   ومــا زاد خطبةً وختمِـا وجَـدْولا
عجبْتُ لأبيات وتسعــون عـــدُّها   تـولد أبياتــا وما حصرها انجـلا
فـمــن فهـم الســر فيفهم نفســه   ويفْهم تفسـيرًا متشابــهـا أشكلا
حرام وشرعي لإظهـار سرنا لنـــا   س وإن خصْــوا وكــان التأهـلا
فإن شئت أهلــــه فغلــظْ يمينهــم   وبغهـم برُجلـة وديــن تطــوُلا
لعلـك أن تنْجُو أو سامـع سرهـم   من القطع بالإفشاء فـتـرأسُ بالعُلا
فاجعـل لعبـاس لسـره كـــاتم   فنــال سـعــادات وتـابعه عـُلا

وقـام رسـول الله في النـاس خـا   طبا فمــن راسَ عشرةً فذلك أُكبِلا
وقد ركب الأرواح أجساد مظهــر   فنالــت لقتـلهــم بدق تطــولا
إلى العـالم العلـوي يفنى فنـاؤُنـا   ونلبس أثواب الوجـودِ على الـولا
فقـد تَـمَّ نظْمُنا وصلى إلهنـا علـى   خـاتم الرسـل صـلاة بها العــلا
وصلى إله العرشِ ذو المجد والعـلى   على سيـدٍ سادَ الأنــام وكمَّلا
محمد الهـادي الشفيــع إمامنــا   وأصحابــه أهل المكــارم والعُلا

مرتبة ناشئة عن الخلة [رموز]*

تصحيح النيرين وتعديل الكواكب عند كل تاريخ مطلوب

[رموز] طرح الأوتار الكلية [رموز]

كملت الزايرجة

كيفية العمل في استخراج أجوبة المسائل

من زايرجة العالم بحول الله**

السؤال له ثلاثمائة وستون جوابًا، عدة الدرج. وتختلف الأجوبة عن سؤال واحد في طالع مخصوص باختلاف الأسئلة المضافة إلى حروف الأوتاروتناسب العمل من استخراج الأحرف من بيت القصيدة.

* انظر هذه الرموز في النسخة عن مخطوطة عاطف أفندي 1936، في الورقة المرفقة التالية لصفحة 133.

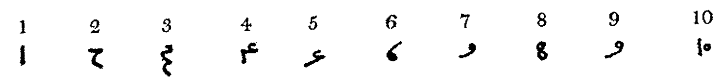
** تزيد طبعة بولاق : منقول عمن لقيناه من القائمين عليها.

تنبيه :

تركيب حروف الأوتار والجدول على ثلاثة أصول : حروف عربية تُنقل على هيئاتها، وحروف برشم الغبار[152]. وهذه تتبدل، فمنها ما يُنقَل على هيئته متى لم تزد الأدوار عن أربعة، فإن زادت عن أربعة نُقِلَت إلى المرتبة الثانية من مرتبة العشرات. وكذلك لمرتبة المئين، على حسب العمل، كما سنبينه. ومنها حروف برشم الزمام[153] كذلك، غير أن رشم الزمام يعطي نسبة ثانية. فهي بمنزلة واحد الف وبمنزلة عشرة، ولها نسبة من خمسة بالعربي. فاستحق البيت من الجدول أن توضع فيه ثلاثة حروف في هذا الرشم وحرفين في الرشم. فاختصروا من الجدول بيوتًا خالية، فمتى كانت أصول الأدوار زائدة على أربعة حسبت في العدد في طول الجدول. وإن لم تزد عن أربعة لم يُحسَب إلا العامر منها.

---

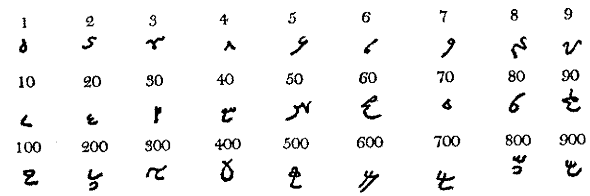
(152) الغبار، بمعنى ما دق من التراب. وحروف الغبار تدل على الأرقام من واحد إلى تسعة على النحو التالي :



في أصل هذه الحروف، انظر

S. Gandz, "The Origin of the ghubar Numerals, or the Arabian Abacus and the Articuli", *Isis*, XVI, 1931, p. 393–494 ; *EI2* (Hisâb al-ghubâr).

(153) عدد حروف الزمام 27، تدل على أرقام من واحد إلى تسعة في الآحاد، والعشرات، والمائات. ويبدو أنها من أصل يوناني قبطي. وهذه أشكالها كما وردت في مخطوطة (ت) :



ويظهر أن رمز ∂ يدل على 1000 انظر،

G.S. Colin, De l'origine grecque des «chiffres de Fès» et nos «chiffres arabes», *Journal Asiatique*, CCXXXII, 1933, 193-215; G. Della Vida, Numerali Greci in documenti arabo-spagnoli, *Rivista degli studi orientali*, XIV, 1934, 281-83.

والعمل في السؤال يفتقر إلى سبع أصول : عدة حروف الأوتار، وحفظ أدوارها بعد طرحها اثنا عشر -وهي ثمانية أدوار في الكامل وستة في الناقص أبدًا-، ومعرفة درج الطالع، وسلطان البرج، والدور الأكبر الأصلي -وهو واحد أبدًا-، وما يخرج من إضافة الطالع للدور الأصلي، وما يخرج من ضرب الطالع والدور في سلطان البرج، وإضافة سلطان البرج للطالع.

والعمل جميعه ينتج على ثلاثة أدوار مضروبة في أربعة، تكن اثنا عشر دورًا. ونسبة هذه الثلاثة أدوارالتي هي كل دور من أربعة ثلاثة، كل نشأة لها ابتداء. ثم إنها تُضرَب أدورًا رباعية أيضًا ثلاثية. ثم إنها من ضرب ستة في اثنين، فكان لها نشأة، يظهر ذلك في العمل.

وتتبع هذه الأدوار نتائج، وهي الأدوار، إما أن تكون نتيجة أو أكثر إلى ستة.

فأول ذلك نفرض سؤال سائل عن الزايرجة : "هل هي علم محدث أم قديم ؟" بطالع أول درج من القوس*. فوضعنا حروف وتر رأس القوس، ونظيره من رأس الجوزاء، وثالثة وتر رأس الدلو إلى حد المركز. وأضفنا إليه حروف السؤال.

ونظرنا عدتها، وأقل ما تكون ثمانية وثمانين، وأكثر ما تكون ستة وتسعين، وهو جملة دور صحيح. فكانت في سؤالنا ثلاثة وتسعين. ويختصر السؤال إن زاد على ستة وتسعين، كما تسقط جميع أدواره الإثنا عشرية، ويحفظ ما خرج منها وما بقي. فكانت في سؤالنا سبعة أدوار، الباقي تسعة أثبتها في الحروف ما لم يبلغ الطالع عن اثنا عشر درج. فإن بلغها لم تثبت لها عدة ولا دور. ثم تثبت أعدادها أيضًا إن زاد الطالع عن أربعة وعشرين في الوجه الثالث.

ثم تثبت الطالع، وهو واحد، وسلطان الطالع، وهو أربعة، والدور الأكبر، وهو واحد. واجمع ما بين الطالع والدور، وهو اثنان في هذا السؤال،

---

* نهاية الجملة في طبعة بولاق : **القوس أثناء حروف الأوتار ثم حروف السؤال.**

واضرب ما خرج منها في سلطان البرج، يبلغ ثمانية. وأضف السلطان للطالع، يكون خمسة. فهذه سبعة أصول.

فما خرج من ضرب الطالع والدور الأكبر في سلطان القوس ما لم يبلغ اثنا عشر فيه، تدخل في ضلع ثمانية من أسفل الجدول صاعدًا. وإن زاد على اثنا عشر، طرح أدوارًا. وتدخل بالباقي في ضلع ثمانية، وتعلم على منتهى العدد. والخمسة المستخرجة من السلطان والطالع يكون المدخل في ضلع السطح المبسوط الأعلى من الجدول. وتعد متواليًا خمسات أدوارًا وتحفظها إلى أن يقف العدد في مقابلة البيوت العامرة بالعدد من الجدول. وإن وقف في مقابلة الخالي من بيوت الجدول على أحدهما فلا تعتبر، وتستمر على أدوارك على حرف من أربعة، وهو ألف أو باء أو جيم أو زاي. فوقع العدد في عملنا على حرف ألف وخلف ثلاثة أدوار. فضربنا ثلاثة في ثلاثة، كانت تسعة. فهو عدد الدور الأول. فأثبته، واجمع ما بين الضلعين القائم والمبسوط يكن في بيت ثمانية.

وادخل بعدد ما في الدور الأول، وذلك تسعة في صدر الجدول مما يلي البيت الذي اجتمعا فيه مارًا إلى جهة اليسار، وهو ثمانية. فوقع على حرف لام ألف، ولا يخرج أبدًا منها حرف مركب، وإنما هو إذن حرف تاء، أربعمائة برشم الزمام. فعلم عليها بعد نقلها من بيت القصيدة.

واجمع عدد الدور للسلطان، يبلغ ثلاثة عشر، ادخل بها في حرف الأوتار. وأثبت ما وقع عليه العدد، وعلم عليه من بيت القصيدة.

ومن هذا القانون تدري كم تدور الحروف في النظم الطبيعي. وذلك أن تجمع حرف الدور الأول، وهو تسعة لسلطان البرج، وهو أربعة، يبلغ ثلاثة عشر. أضفها لمثلها، تكن ستة وعشرين. أسقط منه درج الطالع، وذلك واحد في هذا السؤال. الباقي خمسة وعشرون. فعلى ذلك يكون نظم الحرف الأول. ثم ثلاثة وعشرون مرتين، ثم اثنان وعشرون مرتين على حسب هذا

الطرح، إلى أن تنتهي إلى الواحد من آخر البيت المنظوم. ولا تقف على أربعة وعشرين لطرح ذلك الواحد أولاً.

ثم ضع الدور الثاني، وضف حروف الدور الأول إلى ثمانية الخارجة من ضرب الطالع والدور في السلطان، يكن سبعة عشر، الباقي خمسة. فاصعد في ضلع ثمانية بخمسة من حيث انتهيت في الدور الأول، وعلم عليه. وادخل في صدر الجدول بسبعة عشر، ثم بخمسة، ولا تعد الخالي. والدور عشري. فوجدنا حرف ثاء، خمسمائة. وإنما هو ن، لأن دورنا في مرتبة العشرات. وكانت الخمسمائة بخمسين، لأن دورها سبعة عشر. فلو تكن سبعة وعشرين لكان مئينياً. فأثبت نون.

ثم ادخل بخمسة أيضًا من أوله، وانظر ما حاذى ذلك من السطح تجد واحدًا. فقهقر العدد واحدًا، يقع على خمسة. أضف لها واحد السطح يكون ستة. أثبت واو، وعلم عليها من بيت القصيد أربعة، وأضفها للثمانية الخارجة من ضرب الطالع مع الدور في السلطان، يبلغ اثنا عشر. أضف لهما الباقي من الدورالثاني، وهو خمسة، يبلغ سبعة عشر. وهو ما للدور الثاني. فدخلنا بسبعة عشر في حروف الأوتار، فوقع العدد على واحد. أثبت ألف وعلم عليها من بيت القصيد. وأسقط من حروف الأوتار ثلاثة حروف، عدة الخارجة من الدور الثاني.

وضع الدور الثالث، وأضف خمسة إلى ثمانية يكن ثلاثة عشر. الباقي واحد. انقل الدور في ضلع ثمانية بواحد، وادخل في بيت القصيد بثلاثة عشر. وخذ ما وقع عليه العدد، وهو ق. وعلم عليه، وادخل بثلاثة عشر في حروف الأوتار، وأثبت ما خرج، وهو س. وعلم عليه من بيت القصيد. ثم ادخل مما يلي السين الخارجة بالباقي من دور ثلاثة عشر، وذلك واحد. فخذ ما يلي حرف سين من الأوتار فكان ب. أثبتها وعلم عليها من بيت القصيد. وهذا يقال له "الدور المعطوف". وميزانه صحيح. وهو أن تضعف ثلاثة عشر بمثلها وتضيف إليها الواحد الباقي من الدور تبلغ سبعة وعشرين. وهو حرف

باء المستخرج من الأوتار من بيت القصيد. وادخل في صدر الجدول بثلاثة عشر، وانظر ما قابله من السطح، وأضعفه بمثله، وزد عليه الواحد الباقي من ثلاثة عشر. فكان حرف جيم. فكانت الجملة سبعة. فذلك حرف زاي. فأثبتناه، وعلمنا عليه من بيت القصيد. وميزانه أن تضعف سبعة بمثلها، وزد عليها الواحد الباقي من ثلاثة عشر، يكون خمسة عشر. وهو الخامس عشر من بيت القصيد. وهذا آخر أدوار الثلاثيات.

وضع الدور الرابع، وله من العدد تسعة، بإضافة الباقي من الدور السابق. فاضرب الطالع مع الدور في السلطان. وهذا الدور آخر العمل في البيت الأول من الرباعيات.

فاضرب على حرفين من الأوتار، واصعد بتسعة في ضلع ثمانية، وادخل بتسعة من دور الحرف الذي أخذته آخرًا من بيت القصيد. فالتاسع حرف راء. فأثبته وعلم عليه. وادخل في صدر الجدول بتسعة، وانظر ما قابلها من السطح يكون جيم. فقهقر العدد واحدًا، يكون ألف. وهو الثاني من حرف الراء من بيت القصيد. وعلم عليه. واضرب على حرف من الأوتار، وأضف تسعة بمثلها، تبلغ ثمانية عشر. وادخل بها في حروف الأوتار، تقف على حرف راء. أثبتها وعلم عليها من بيت القصيد ثمانية وأ ربعة. وادخل بثمانية عشر في حروف الأوتار تقف على س. أثبتها وعلم عليها اثنين. وأضف اثنين إلى تسعة تكن أحد عشر. وادخل في صدر الجدول بأحد عشر، فقابلها من السطح ألف. أثبتها وعلم عليها ستة.

وضع الدور الخامس، وعدته سبعة عشر، الباقي خمسة. اصعد بخمسة في ضلع ثمانية واضرب على حرفين من الأوتار. وأضعف خمسة بمثلها وأضفها إلى سبعة عشر، عدد دورها. الجملة سبعة وعشرون. ادخل بها في حروف الأوتار فتقع على ت. أثبتها وعلم عليها اثنين وثلاثين. واطرح من سبعة عشر اثنين التي هي أس اثنين وثلاثين. الباقي خمسة عشر. ادخل بها في حروف الأوتار تقف على قاف. أثبتها وعلم عليها ستة وعشرين. وادخل في صدر

الجدول بستة وعشرين، تقف على اثنين بالغبار. وذلك حرف باء. أثبته، وعلم عليه أربعة وخمسين.

واضرب على حرفين من الأوتار، وضع الدورالسادس وعدته ثلاث عشر. الباقي منه واحد. فتبين إذذاك أن دورالنظم من خمسة وعشرين. فإن الأدوار خمسة [،] وتسعون، وسبعة عشر، وخمسة، وثلاثة عشر، وواحد. فاضرب خمسة في خمسة تكن خمسة وعشرين. وهو الدور في نظم البيت. فانقل الدور في ضلع ثمانية بواحد. ولكن لم يدخلوا في بيت القصيد ثلاثة عشر كما قدمناه، لأنه دور ثاني من نشأة تركيبية ثانية. بل أضفنا الأربعة التي من أربعة وخمسين الخارجة على حرف باء من بيت القصيد إلى الواحد، يكون خمسة. فضف خمسة إلى ثلاثة عشر التي للدور تبلغ ثمانية عشر. ادخل في صدر الجدول بها، وخذ ما قبلها من السطح، وهو ألف. أثبته وعلم عليه من بيت القصيد اثنا عشر. واضرب على حرفين من الأوتار.

ومن هذا الحد تنظر أحرف السؤال ليكون داخلاً في العدد في بيت القصيد. وكذلك تفعل القصيد من آخره، وعلم عليه. وكذلك تفعل بكل حرف خرج بعد ذلك مناسبًا لحروف السؤال. فما خرج منها رده إلى بيت القصيد.

ثم أضف إلى ثمانية عشر ما علمته على حرف الألف من الآحاد. فكان اثنين. تبلغ الجملة عشرين. ادخل بها في حروف الأوتار تقف على حرف راء. أثبته وعلم عليه من بيت القصيد ستة وتسعين. وهو نهاية الدور في الحرف الوتري.

فاضرب على حرفين من الأوتار، وضع الدورالسابع، وهو ابتداء المخترع ثاني ينتشي من الاختراعين. وبهذا الدور من العدد تسعة تضف لها واحد يكن عشرة للنشأة الثانية.

وهذا الواحد تزيده بعد إلى اثنا عشر دورًا كان من هذه النسبة أو تنقصه من الأصل. تبلغ الجملة عشرة. فاصعد في ضلع ثمانية وتسعين، وادخل في

صدر الجدول بعشرة، تقف على خمسمائة. وإنما هي خمسون، نون، مضاعفة بمثلها، وتلك ق. فأثبتها وعلم عليها من بيت القصيد اثنين وخمسين. وأسقط من اثنين وخمسين اثنين، وأسقط تسعة التي للدور. الباقي أحد وأربعون. فادخل بها في حروف الأوتار، تقف على واحد، أثبته. وكذلك ادخل بها في بيت القصيد تجد واحدًا. فهذا ميزان هذه النشأة الثانية.

تعلم عليه من بيت القصيد علامتين، علامة في الألف الأخير الميزاني، وأخرى على الألف الأولى فقط. والثانية أربعة وعشرون. واضرب على حرفين من الأوتار، وضع الدور الثاني وعده سبعة عشر. الباقي خمسة. ادخل في ضلع ثمانية وخمسين، وادخل في بيت القصيد بخمسة تقع على ع، سبعين، أثبتها وعلم عليها. وادخل في الجدول بخمسة، وخذ ما قابلها من السطح، وذلك واحد. أثبته وعلم عليه من البيت ثمانية وأربعين. وأسقط واحدًا من ثمانية وأربعين للأس الثاني. وأضف لها خمسة الدور. الجملة اثنان وخمسون. ادخل بها في صدر الجدول، تقف على حرف اثنين غبارية. وهي مرتبة مئنية لتزايد العدد، فتكون مائتين، وهي حرف راء. أثبتها وعلم عليها من بيت القصيد أربعة وعشرين. فانتقل الأمر من ستة وسبعين إلى الابتداء، وهو أربعة وعشرون. فضف إلى أربعة وعشرين خمسة الدور، وأسقط واحدًا تكون الجملة ثمانية وعشرين. ادخل بالنصف منها في بيت القصيد، تقف على ثمانية. أثبت ح وعلم عليها.

وضع الدور التاسع، وعدده ثلاثة عشر. الباقي واحد. اصعد في ضلع ثمانية بواحد. وليست نسبة العمل هنا كنسبتها في الدورالسادس لتضاعف العدد، ولأنه من النشأة الثانية، ولأنه أول الثلث الثالث من مربعات البروج وآخرالنسبة الرابعة من المثلثات.

فاضرب ثلاثة عشر التي للدور في أربعة التي هي مثلثات البروج السابقة. الجملة اثنان وخمسون. ادخل بها في صدر الجدول، تقف على حرف اثنين غبارية. وإنما هي مئنية لتجاوزها في العدد عن مرتبتي الآحاد والعشرات.

فأثبته مائتين، راء، وعلم عليها من بيت القصيد ثمانية وأربعين. وأضف إلى ثلاثة عشر الدور واحد الأس، وادخل بأربعة عشر في بيت القصيد تبلغ ح. فعلم عليها ثمانية وعشرين. واطرح من أربعة عشر سبعة تبقى سبعة.

اضرب على حرفين من الأوتار وادخل بسبعة تقف على حرف لام. أثبته وعلم عليه من البيت.

وضع الدور العاشر، وعدده تسعة. وهذا ابتداء المثلثة الرابعة. واصعد في ضلع ثمانية بتسعة يكون خلاء. فاصعد بتسعة ثانية تصر في السابع من الابتداء. اضرب تسعة في أربعة لصعودنا بتسعتين، وإنما كانت تضرب في اثنين. ادخل في الجدول ستة وثلاثين، تقف على أربعة زمامية. وهي عشرية، فأخذناها أحادية لقلة الأدوار. فأثبت حرف دال. وإن أضفت إلى ستة وثلاثين واحدًا الأس كان حدها من بيت القصيد. فعلم عليها. ولو دخلت بتسعة، لا غير، من غير ضرب في صدر الجدول، لوقف على ثمانية. فاطرح من ثمانية وأربعين، الباقي أربعة. وهو المقصود. ولو دخلت في صدرالجدول ثمانية عشر التي هي تسعة في اثنين، لوقف على واحد زمامي، وهو عشري. فاطرح منه اثنين تكرار التسعة، الباقي ثمانية، نصفها المطلوب. ولو تدخل في صدر الجدول بتسعة وعشرين ضربها في ثلاثة لوقف على عشرة زمامية، والعمل واحد.

ثم ادخل بتسعة في بيت القصيد، وأثبت ما خرج، وهو ألف. ثم اضرب تسعة في ثلاثة التي هي مركب تسعة الماضية، وأسقط واحدًا، وادخل في صدر الجدول بستة وعشرين، وأثبت ما خرج، وهو مائتان بحرف راء. وعلم عليه من بيت القصيد بستة وتسعين.

واضرب على حرفين من الأوتار، وضع الدور الحادي عشر، وله سبعة عشر، الباقي خمسة. اصعد في ضلع ثمانية بخمسة وتحسب ما تكرر عليه المشي في الدور الأول. وادخل في صدر الجدول بأربعة تقف على خا. فخذ ما قابله من السطح، وهو واحد. فادخل بواحد في بيت القصيد تكون س.

أثبته وعلم عليه أربعة. ولو يكون الوقوف في الجدول على بيت عامر لأثبتنا الواحد ثلاثة. وأضعف سبعة عشر بمثلها، وأسقط واحدها، وزدها أربعة تبلغ سبعة وثلثين. ادخل بها في الأوتار تقف على ه. أثبتها وعلم عليها خمسة، وأضعفها بمثلها، وادخل في البيت تقف على ل. أثبتها وعلم عليها عشرين.

واضرب على حرفين من الأوتار، وضع الدور الثاني عشر أوله ثلاثة عشر، الباقي واحد. وآخر المربعات الثلاثية وآخر المثلثات الرباعية.

فالواحد في صدر الجدول يقع على ثمانين زمامية. وإنما هي آحاد ثمانية، وليس مَعَنا في الأدوار إلا واحد. فلو زاد على أربعة من مربعات اثنا عشر أو ثلاثة من مثلثات اثنا عشر كانت ح. وإنما هي دال. فأثبتها وعلم عليها من بيت القصيد أربعة وسبعين. ثم انظر ما ناسبها من السطح يكن خمسة. أضعفها بمثلها للأس تبلغ عشرة. أثبت ي وعلم عليها. وانظر في أي المراتب وقعت. وجدناها في السابعة فدخلنا بسبعة في حروف الأوتار. وهذا المدخل يسمى "التوليد الحرفي". فكانت ف. أثبتها وضف إلى سبعة واحد الدور. الجملة ثمانية. ادخل بها في الأوتار تبلغ س. أثبتها وعلم عليها ثمانية، واضرب ثمانية في ثلاثة الزائدة على عشرة الدور. فإنها آخر مربعات الأدوار بالمثلثات تبلغ أربعة وعشرن. ادخل بها في بيت القصيد وعلم على ما يخرج منها. وهو مائتان. وعلامتها ستة وتسعون. وهو نهاية الدورالثاني في الأدوار الحرفية.

واضرب على حرفين من الأوتار، وضع النتيجة الأولى لها تسعة. وهذا العدد يناسب أبدًا الباقي من حروف الأوتار بعد طرحها أدوارًا. وذلك تسعة.

فاضرب تسعة في ثلاثة التي هي زائدة على تسعين من حروف الأوتار، وضف لها واحدًا الباقي من الدور الثاني عشر يبلغ ثمانية وعشرين. فادخل بها في حروف الأوتار تبلغ ألف. أثبته وعلم عليه ستة وتسعين. وإن ضربت تسعة* التي هي أدوار الحروف التسعينية في أربعة، وهي الثلاثة الزائدة على تسعين، والواحد الباقي من الدور الثاني عشر كذلك.

* في طبعة بولاق: **سبعة**. ولعله هو الصواب.

واصعد في ضلع ثمانية بتسعة، وادخل في الجدول بتسعة تبلغ اثنين زمامية. واضرب تسعة في ما ناسب من السطح، وذلك ثلاثة. وأضف لذلك سبعة، عدد الأدوار الحرفية، واطرح واحد الباقي من دور اثنى عشر يبلغ ثلاثة وثلاثين. ادخل في صدر الجدول بثمانية عشر وخذ ما في السطوح، وهو واحد. ادخل به في حروف الأوتار تبلغ م. أثبته وعلم عليه.

واضرب على حرفين من الأوتار، وضع النتيجة الثانية ولها سبعة عشر. الباقي خمسة. فاصعد في ضلع ثمانية وخمسين* واضرب خمسة في ثلاثة الزائدة على تسعين تبلغ خمسة عشر. أضف لها واحد الباقي من الدور الثاني عشر تكن تسعة. وادخل بستة عشر في البيت تبلغ تاء. أثبته وعلم عليه أربعة وستين. وضف إلى خمسة الثلاثة الزائدة على تسعين، وزد واحد الباقي من الدور الثاني عشر، يكن تسعة وثلاثين. ادخل بها في صدر الجدول تبلغ ثلاثين زمامية. وانظر ما في السطح تجد واحدًا. أثبته وعلم عليه من بيت القصيد، وهو التاسع أيضًا من البيت. وادخل بتسعة في صدر الجدول تقف على ثلاثة، وهو عشرات. فأثبت لام. وعلم عليه.

وضع النتيجة الثالثة، وعددها ثلاثة عشر. الباقي واحد. فانقل في ضلع ثمانية بواحد، وضف إلى ثلاثة عشر الثلاثة الزائدة على تسعين وواحد الباقي من الدور الثاني عشر، تبلغ سبعة عشر وواحد. النتيجة تكن ثمانية عشر. ادخل بها في حروف الأوتار تكن لام. أثبتها.

فهذا آخر العمل.

المثال في هذا السؤال السابق. أردنا أن نعلم هل هذه الزايرجة علم محدث أم قديم، بطالع أول درج من القوس، حروف الأوتار، ثم حروف السؤال، ثم الأصول وهي:

عدة الحروف ثلاثة وتسعون، أدوارها سبعة، الباقي منها تسعة، الطالع واحد، سلطان القوس أربعة، الدور الأكبر واحد، درج الطالع مع الدور اثنان، ضرب الطالع مع الدور في السلطان ثمانية، إضافة السلطان للطالع خمسة.

* في طبعة بولاق تصحيح: **فاصعد في ضلع ثمانية**.

بيت القصيد

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذا غـرائب شـك ضبـطه الجـد مثلا

حروف الأوتار

ص ط د ظ ه ز ث ك ه م ض ص و ن ث ه ش ا ب ل م ن
ص ع ف ض ق ر س ي ك ل م ن ص ع ف ق ر س ن ث خ ذ
ظ غ ش ط ك ن ع ح ص زوح ل ص ك ل م ن ص ا ب ج د ه و ز ح ص ي

السـؤال

ا ل ز ي ر ج ت ع ل م م ح د ث ا م ق د ي م

الدور الأول*	تسعة				358
					876
الدور الثاني	سبعة عشر	الباقي	خمسة	س	1
				و	2
الدور الثالث	ثلاثة عشر	الباقي	واحد	ا	3
				ل	4
الدور الرابع	تسعة			ع	5
				ظ	6
الدور الخامس	سبعة عشر	الباقي	خمسة	ي	7
				م	8
الدور السادس	ثلاثة عشر	الباقي	واحد	ا	9
				ل	10
الدور السابع	تسعة			خ	11
				ل	12
الدور الثامن	سبعة عشر	الباقي	خمسة	ق	13
				ح	14

* انظر هذا الجدول في النسخة عن عاطف أفندي 1936، في الورقة المرفقة التالية لصفحة 151.

الدور التاسع	ثلاثة عشر	الباقي	واحد	ز	15
				ت	16
الدور العاشر	تسعة			ف	17
				ص	18
الدور الحادي عشر	سبعة عشر	الباقي	خمسة	ن	19
				ا	20
الدور الثاني عشر	ثلاثة عشر	الباقي	واحد	ذ	21
				ن	22
النتيجة الأولى	تسعة			غ	23
				ر	24
				ا	25
النتيجة الثانية	سبعة عشر				
الباقي خمسة	6 355 896				
				ي	26
النتيجة الثالثة	ثلاثة عشر				
الباقي واحد	58			ب	27
	65			ش	28
				ك	29
				ض	30
				ب	31
				ط	32
				ه	33
				ا	34
				ل	35
				ج	36
				د	37
					38

م ث ل ا
ل 50
ا 41

ت و ن ا ق س ب ز ر ا ا ر س ا ت ق ب ا ر ق ا ع ا ر م ح ر ج
ل د ا ر س ه ا ل د ي ف س ر ا ه م ت ا ل ل

دورها على خمسة وعشرين، ثم على ثلاثة وعشرين مرتين، ثم على أحد وعشرين مرتين إلى أن ينتهي الواحد من آخر البيت، وتنقل الحروف جميعها. والله أعلم.

ت ر و ح ن   ر و ح   ا ل ق د س   ا ب ر ز   س ر ه ا
ل ا د ر ي س   ف ا س ت ر ق ا   ب ه ا   م ر ت ق ا   ا ل ع ل ا[154]

هذا آخر الكلام في استخراج الأجوبة من زايرجة العالم، منظومة.

وللقوم طرائق أخرى من غير الزايرجة يستخرجون بها أجوبة المسائل غير منظومة.

وعندي أن السر في خروج الجواب منظومًا من الزايرجة إنما هو مزجهم بيت مالك بن وُهَيْب، وهو: سؤال عظيم الخلق ... البيت. ولذلك يخرج الجواب على رويه. وأما الطرق الأخرى، فيخرج منها الجواب غير منظوم.

فمن طرائقهم في استخراج الأجوبة ما ننقله. قال بعض المحققين منهم[155]:

في الاطلاع على الأسرار الخفية من جهة الارتباطات الحرفية

اعلم أرشدنا الله وإياك أن هذه الحروف أصل الأسئلة في كل قضية. وإنما تستنتج الأجوبة على تجزئته بالكلية. وهي ثلاثة وأربعون حرفًا كما ترى[156]:

اول ا ع ظ س ا ل م خ ي د ل ز ق ت ا ف ذ ص ر ن غ ش
ر ا ك ي ب م ض ب ج ط ل ح ه د ث ل ث ا

(154) تكون هذه الحروف البيت الذي يشير إلى أن الزايرجة اخترعت من طرف إدريس، الوارد اسمه في القرآن. وهذا البيت هو التالي:

تروحن روح القدس أبرز سرها   لإدريس فاسترقى بها مرتقى العلا

(155) لا يعرف اسم مؤلف النص المقتبس هنا من طرف ابن خلدون.

(156) تشتمل اللائحة على أربع وأربعين حرفاً، كما هو المطلوب. غير أن ابن خلدون سيعود إلى نفس الخطإ فيما بعد، ص 159 أسفله.

وقد نظمها بعظ الفضلاء في بيت جعل فيه كل حرف مشدد من حرفين وسماه القطب، فقال:

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذا   غـــرائب شك ضبطه الجـد مثــلا

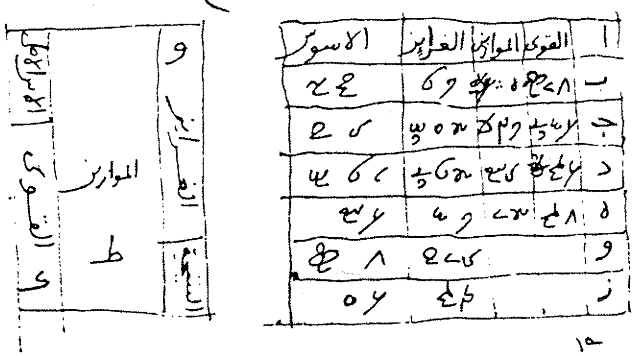
فإذا أردت استنتاج المسألة، فاحذف ما تكرر من حروفها، وأثبت ما فضل منها، ثم احذف من الأصل، وهو القطب، لكل حرف فضل من المسألة حرفًا يماثله، وأثبت ما فضل منه. ثم امزج الفضلين في سطر واحد، تبدأ بالأول من فضلة الأصل، والثاني من فضلة المسألة، وكذلك إلى أن تتم الفضلين أو ينفذ أحدهما قبل الآخر، فتضع البقية على ترتيبها. فإن كان عدد الحروف الخارجة بعد المزج موافقًا لعدد حروف الأصل قبل الحذف، فالعمل صحيح. فحينئذ تضف إليها خمس نونات لتعتدل بها الموازين الموسيقية وتكمل الحروف ثمانية وأربعون حرفًا. فتعمر بها جدولاً مربعًا يكون آخر ما في السطر الأول أول ما في السطر الثاني، وتنقل البقية على حالها، وكذلك إلى أن تتم عمارة الجدول، ويعود السطر الأول بعينه، وتتوالى الحروف في القطر على نسبة الحركة. ثم تخرج وتر كل حرف بقسمة مربعة على أعظم جزء يوجد له، وتضع الوتر مقابلاً لحرفه، ثم تستخرج النسب العنصرية للحروف الجدولية وتعرف قوتها الطبيعية وموازينها الروحانية وغرائزها النفسانية وأسوسها الأصلية من الجدول الموضوع لذلك. وهذه صورته[157]:

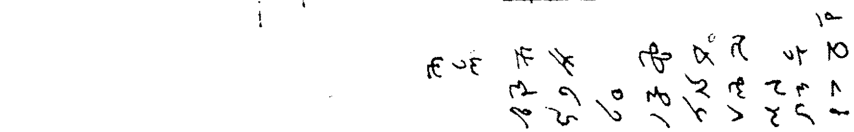
ا	القوى	الموازين	الغرائز	الأسوس
ب	500 10 4	1000 900 1	80 7	300 60
ج	200 20 5	400 30 7	800 70 9	100 3
د	700 90 5	40 2	200 80 400	900 80 6
ه	90 4	10 9	20 7	40 5
و			100 10 2	500 4
ز			90 8	20 5

و	الموازين	الأس الأصلي
الغرائز		القوى
السنبخة	ط	ك

(157) كل الأرقام الواردة في الجدول التالي زمام. انظر هذا الجدول في النسخة عن مخطوطة عاطف أفندي 1936، في الورقة المرفقة التالية لصفحة 151.

ن
ان تتم الفصلين او ينفد احدهما قبل الاخرى فتضع البقية على ترتيبها او كان عدد الحروف الخارجة بعد المزج موافقا لعدد حروف الاصل قبل الحذف فالعمل صحيح فحينئذ تضف اليها خمس نونات لتعتدل الموازين الموسقية وتكمل الحروف ثمانية واربعين حرفا فتعمر بها جدولا مربعا يكون اخرما في السطر الاول اول ما في السطر الثاني وتنقل البقية على حالها وكذلك الى ان تتم عمارة الجدول ويعود السطر الاول بعينه وتتوالى الحروف في القطر على نسبة الحركة ثم تخرج وتر كل حرف نفسه مرتبة على اعظم جز يوجد له وتضع الوزن مقابلا للحرف ثم تستخرج النسب العنصرية للحروف الجدولية وتعرف قوتها الطبيعية وموازينها الروحانية وغرايزها النفسانية واسوسها الاصلية من الجدول الموضوع لذلك وهذه صورته





ثم تاخذ وتر كل حرف بعد ضربه في اسه اوتاد الفلك الاربعة ان ما بالاوتاد ولذلك السواقط فان نسبتها مضطربة وهذا الخارج هو اول رتب

الدور الاول
تسعة

الدور الثاني
سبعة وعشرين
الباقي
خمسة

الدور الثالث
ثلثة عشر
الباقي
واحد

الدور الرابع
تسعة

الدور الخامس
تسعة عشر
الباقي
خمسة

الدور السادس
ثلثة عشر
الباقي
واحد

الدور السابع
تسعة

الدور الثامن
سبعة عشر
الباقي
خمسة

الدور التاسع
ثلثة عشر
الباقي
ا

الدور العاشر
تسعة

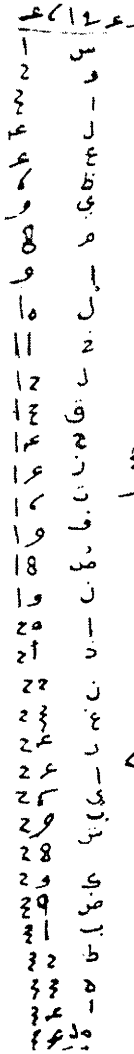
الدور الحادي عشر
سبعة عشر
الباقي
خمسة

الدور الثاني عشر
ثلثة عشر
الباقي
واحد

النتيجة الاولى
تسعة

النتيجة الثانية
سبعة عشر
الباقي
خمسة

النتيجة الثالثة
ثلثة عشر
الباقي
واحد



تمت

ثم تأخذ وتر كل حرف بعد ضربه في أسوس أوتاد الفلك الأربعة. واحذر ما يلي الأوتاد. وكذلك السواقط[158]، فإن نسبتها مضطربة. وهذا الخارج هو أول رتب السريان. ثم تأخذ مجموع العناصر وتحط منها أسوس المولدات، تبقى أسوس عالم الخلق بعد عروضه للمدد الكونية. فتحمل عليه بعض المجردات عن المواد، وهي عناصر الأمداد، يخرج أفق النفس الأوسط. وتطرح أول رتب السريان من مجموع العناصر يبقى عالم التوسط. وهذا مخصوص بعالم الأكوان من البسيطة، لا المركبة.

وتضرب عالم التوسط في أفق النفس الأوسط، يخرج الأفق الأعلى. فتحمل عليه أول رتب السريان. ثم تطرح من الرابع أول عناصر الإمداد الأصلي، يبقى ثالث رتبة السريان. فتضرب مجموع أجزاء العناصر أبدًا في رابع مرتبة السريان، يخرج أول عالم التفصيل. والثاني في الثاني يخرج ثاني عالم التفصيل، والثالث في الثالث يخرج ثالث عالم التفصيل، والرابع في الرابع يخرج رابع عالم التفصيل. فتجمع عوالم التفصيل وتحط من عالم الكل، تبقى العوالم المجردة. فتقسم على الأفق الأعلى يخرج الجزء الأول، وتقسم المنكسر على الأفق الأوسط يخرج الجزء الثاني. وما انكسر فهو الثالث. ويتعين الرابع. هذا في الرباعي. وإن شئت أكثر من الرباعي فتستكثر من عوالم التفصيل ومن رتب السريان ومن الأوفاق بعدد الحروف. والله يرشدنا وإياك.

وكذلك إذا قسم عالم التجريد على أول رتب السريان خرج الجزء الأول من عالم التركيب. وكذلك إلى نهاية الرتبة الأخيرة من عالم الكون.

فافهم وتدبر. والله المرشد المعين.

ومن طرائقهم أيضًا في استخراج الجواب، قال بعض المحققين منهم :

اعلم، أيد نا الله وإياك بروح منه، أن علم الحروف علم جليل يتوصل العالم به لما لا يتوصل بغيره من العلوم المتداولة بين العالم. وللعمل به شرائط

(158) وهي الحروف السبع (ث، ج، خ، ز، ش، ظ، ف) التي لم ترد في الفاتحة.

تلتزم. وقد يستخرج العالم به أسرار الخليقة وسرائر الطبيعة، فيطلع بذلك على نتيجتي الفلسفة، أعني السيميا، وأختها، ويرفع له حجاب المجهولات، ويطلع بذلك على مكنون خبايا القلوب. وقد شهد جماعة بأرض المغرب ممن اتصل بذلك، فأظهر العجائب، وخرق العوائد، وتصرف في الوجود بتأييد الله. واعلم أن ملاك كل فضيلة الاجتهاد. وحسن الملكة مع الصبر مفتاح كل خير. كما أن الخرق والعجلة رأس الحرمان.

فأقول : إذا أردت أن تعلم قوة كل حرف من حروف الفابيطوس[159]، أعني ابجد إلى آخر العدد، وهذا أول مدخل من علم الحروف، فانظر ما لذلك الحرف من الأعداد. فتلك الدرجة التي هي مناسبة للحرف هي قوته في الجسمانيات. ثم اضرب العدد في مثله، تخرج لك قوته في الروحانيات، وهي وتره. وهذا في الحروف المنقوطة لا يتم، بل يتم في الغير منقوطة. لأن للمنقوط منها مراتب لمعان يأتي عليها البيان فيما بعد[160].

واعلم أن لكل شكل من أشكال الحروف شكلاً في العالم العلوي، أعني الكرسي. ومنها المتحرك والساكن، والعلوي والسفلي، كما هو مرقوم في أماكنه من الجداول الموضوعة في الزيارج.

واعلم أن قوى الحروف ثلاثة أقسام :

الأول، وهو أقلها قوة، تظهر بعد كتابتها. فتكون كتابته لعالم روحاني مخصوص بذلك الحرف المرسوم. فمتى خرج ذلك الحرف بقوة نفسانية وجمع همة، كانت قوى الحروف مؤثرة في عالم الأجسام.

الثاني قوتها في الهيئة الفكرية. وذلك ما يصدر عن تصريف الروحانيات لها. فهي قوة في الروحانيات العلويات، وقوة شكلية في عالم الجسمانيات.

الثالث، وهو ما يجمع الباطن، أعني القوة النفسانية، على تكوينه. فيكون قبل النطق به صورة في النفس، وبعد النطق به صورة في الحروف، وقوة في النطق.

(159) من الأصل الإغريقي αλφαβετοσ.

(160) لم يأت ابن خلدون في هذا الاقتباس بنص هذا البيان الموعود.

وأما طبائعها، فهي الطبيعيات المنسوبات للمتولدات. وهي الحرارة واليبوسة، والحرارة والبرودة، والبرودة والرطوبة، والبرودة واليبوسة. فهذا سر العدد الثماني. والحرارة جامعة للهواء والنار، وهما : ا ه ط م ف ش ذ ج ز ك س ق ث ظ . والبرودة جامعة للأرض والماء : د ح ل ع ر خ غ ب و ي ن ص ت ض. والرطوبة جامعة للنار والأرض : ا ه ط م ف ش ذ ب و ي ن ص ث ض. فهذه نسبة حروف الطباع وتداخل أجزاء بعضها في بعض، وتداخل أجزاء العالم فيها، علويًا وسفليًا، بأسباب الأمهات الأول، أعني الطبائع الأربع المفردة.

فمتى أردت استخراج مجهول من مسألة ما، فحقق طالع السائل أو طالع مسألته، واستنطق حروف أوتادها الأربعة 1، 5، 7 و 10 مستوية مرتبة، واستخرج أعداد القوى والأوتاد، كما سنبين. وأجمل ونسِّب واستفتح الجواب، يخرج لك المطلوب إما بصريح اللفظ أو بالمعنى. وكذلك في كل مسألة تقع لك.

بيانه : إذا أردت أن تستخرج قوى حروف الطالع مع اسم السائل والحاجة، فاجمع أعدادها بالجمَّل الكبير[161]. فكان الطالع الحمل، رابعه السرطان، سابعه الميزان، عاشره الجدي، وهو أقوى هذه الأوتاد. فأسقط من كل برج حرفي التعريف، وانظر ما يخص كل برج من الأعداد المنطقة الموضوعة في دائرتها، واحذف أجزاء الكثير في النسب الاستنطاقية كلها، وأثبت تحت كل حرف ما يخصه من ذلك، ثم أعداد حروف العناصر الأربعة وما يخصها كالأول. وارسم ذلك كله أحرفًا، ورتب الأوتاد والقوى والغرائز سطرًا ممتزجًا. وكسر واضرب ما يضرب لاستخراج الموازين، واجمع واستفتح الجواب، يخرج لك الضمير وجوابه.

(161) الجمل الكبير هو أن تعتبر قيم حروف أسماء الحروف التي تشتمل عليها كلمة معينة، بقطع النظر عن حروف الكلمة في حد ذاتها. مثلاً في كلمة محمد، يجب جمع قيم الميم (أي : م، ي، م) ثم الحاء (أي : ح، ا ، ء)، إلى آخره. انظر C. A. Nallino, *Raccolta di scritti e inedditi*, V, 368 (n. 3).

مثال ذلك : افرض أن الطالع الحمل، كما تقدم، ترسم ح م ل . فللحاء من العد ثمانية، لها النصف والربع والثمن، د ب ا . الميم لها من العدد أربعون، لها النصف والربع والثمن والعشر، ونصف العشر إن أردت التدقيق، م ك ي ه د ب . اللام لها من العدد ثلاثون، لها النصف والثلثان والثلث والخمس والسدس والعشر، ك ي و ه ج . وهكذا تفعل بسائر حروف المسألة والاسم من كل لفظ يقع لك. وأما استخراج الأوتار، فهو أن تقسم مربع كل حرف على أعظم جزء يوجد له. مثاله حرف دال، له من الأعداد أربعة، مربعها ستة عشر، اقسمها على أعظم جزء يوجد لها وهو اثنان، يخرج وتر الدال ثمانية. ثم تضع كل وتر مقابلاً لحرفه، ثم تستخرج النسب العنصرية كما تقدم في شرح الاستنطاق. ولها قاعدة تطرد في استخراجها من طبع الحرف وطبع البيت الذي تحل فيه من الجدول، كما ذكر الشيخ لمن عرف الاصطلاح.

في الاستدلال على ما في الضمائر الخفية بالقوانين الحرفية

وذلك لو سأل سائل عن عليل ما لم يعرف مرضه ما علته وما الموافق لبرئها من الأدوية، فمر السائل أن يسمي شيئًا من الأشياء على اسم العلة المجهولة ليجعل ذلك الاسم قاعدة لك. ثم استنطق الاسم مع اسم الطالع والعناصر والسائل واليوم والساعة إن أردت التدقيق في المسألة، وإلا اقتصرت على الاسم الذي سماه السائل، وفعلت به كما نبين.

فأقول : مثلا سمى السائل فرسًا. فأثبت الحروف الثلاثة مع أعدادها المنطقة. بيانه : إن للفاء من العدد ثمانين*، ولها م ك ي ح د . ثم الراء لها من العدد مائتان، ولها ق ن كه ك ي. ثم السين لها من العدد ستون، ولها م ل ك ي و ج. قالوا : و عدد تام ، له د ج ب ، والسين مثله، لها ل ك ي . فإذا

* ثمانية [ج] و [ح] و [خ] : ثمانين [ث]. وهو الصواب.

بسطت حروف الأسماء فوجدت عنصرين متساويين، فاحكم لأكثرهما حروفًا دون بسط. وكذلك اسم الطالب، واحكم للأكثر والأقوى بالغلبة.

وصف استخراج قوى العناصر

نار	تراب	هواء	ماء
	و	ج	
ه ه ه	ي ي ي ي	ك ك ك ك	ح
م م	ن	ق	ل

فتكون الغلبة هنا للتراب. وطبعه، البرد واليبوسة، طبع السوداء. فتحكم على المرض بالسوداء. فإذا ألفت من حروف الاستنطاق كلامًا على نسبة تقريبية، خرج موضع الوجع في الحلق، ويوافقه من الأدوية حقنة، ومن الأشربة شراب الليمون. هذا ما خرج من قوى أعداد حروف اسم فرس. وهو مثال تقريبي مختصر.

وأما استخراج قوى العناصر من الأسماء العلمية، فهو أن تسمي مثلا محمد، فترسم أحرفه مقطعة، ثم تضع أسماء العناصر الأربعة على تركيب الفلك، يخرج لك ما في كل عنصر من الحروف والعدد. ومثاله :

نار	تراب	هواء	ماء
أجناسه ثلاثة	أجناسه ثلاثة	أجناسه ستة	أجناسه ستة
ء ء ء	ب ب ب	ج ج	د د د د
ه ه	و و و	ز ز	ح ح ح
م م	ن ن	ك ك	ل ل ل
		س س	ع ع ع ع
		ق ق	ر ر ر
		ن ن	ح ح ح

فتجد أقوى هذه العناصر من هذا الاسم المذكور عنصر الماء، لأن عدد حروفه عشرون حرفًا. فجعلت له الغلبة على بقية عناصر الاسم المذكور. وهكذا تفعل بجميع الأسماء. حينئذ تضاف إلى أوتارها، أو للوتر المنسوب للطالع في الزايرجة، أو لوتر البيت المنسوب لمالك بن وُهَيْب الذي جعله قاعدة لمزج الأسئلة. وهو :

سؤال عظيم الخلق حزت فصن إذن غرائب شك ضبطه الجد مثلا

وهو وتر مشهور لاستخراج المجهولات. وعليه كان يعتمد ابن الرقام[162] وأصحابه. وهو عمل تام قائم بنفسه في المثالات الوضعية.

وصفة العمل بهذا الوتر المذكور أن ترسمه مقطعًا ممتزجًا بألفاظ السؤال على قانون صنعة التكسير. وعدة حروف هذا الوتر، أعني البيت، ثلاثة وأربعون حرفًا. لأن كل حرف مشدد من حرفين، ثم تحذف ما يتكرر عند المزج من الحروف ومن الأصل لكل حرف فضل من المسألة حرفا يماثله، وتثبت الفضلين سطرًا ممتزجًا بعضه ببعض. الحرف الأول من فضلة القطب، والثاني من فضلة السؤال، حتى تتم الفضلتان جميعًا. فتكون ثلاثة وأربعين. فتضيف إليها خمس نونات لتكون ثمانية وأربعين، وتعتدل بها الموازين الموسيقية. ثم تضع الفضلة على ترتيبها، فإن كان عدد الحروف الخارجة بعد المزج يوافق العدد الأصلي قبل الحذف، فالعمل صحيح. ثم عمر بما مزجت جدولاً مربعاً يكون آخر ما في السطر الأول أول ما في السطر الثاني، وعلى هذا النسق حتى يعود السطر الأول بعينه، وتتوالى الحروف في القطر على نسبة الحركة. ثم تخرج وتر كل حرف كما تقدم، وتضعه مقابلاً لحرفه، ثم

(162) يشير روزنتال أنه من الممكن أن يكون المعني بالأمر هو محمد بن أبراهيم المتوفى سنة 1315/715، لكن يحتاج إلى البرهان على ذلك.

تستخرج النسب العنصرية للحروف الجدولية لتعرف قوتها الطبيعية وموازينها الروحانية وغرائزها النفسانية وأسوسها الأصلية من الجدول الموضوع لذلك.

وصفة استخراج النسب العنصرية هو أن تنظر الحرف الأول من الجدول ما طبيعته وطبيعة البيت الذي حل فيه. فإن اتفقا، فحسن. وإلا، فاستخرج بين الحرفين نسبة. ويتبع هذا القانون في جميع الحروف الجدولية. وتحقيق ذلك سهل على من عرف قوانينه كما هي مقررة في دائرتها الموسيقية.

ثم تأخذ وتر كل حرف بعد ضربه في أسوس أوتاد الفلك الأربعة، كما تقدم. واحذر ما يلي الأوتاد. وكذلك السواقط، لأن نسبها مضطربة. وهذا الذي يخرج لك هو أول رتب السريان. ثم تأخذ مجموع العناصر وتحط منها أسس المولدات، يبقى أس عالم الخلق بعد عروضه للمدد الكونية. فتحمل عليه بعض المجردات عن المواد، وهي عناصر الأمداد، يخرج أفق النفس الأوسط. وتطرح أول رتب السريان من مجموع العناصر، يبقى عالم التوسط. وهذا مخصوص بعالم الأكوان البسيطة، لا المركبة. ثم تضرب عالم التوسط في أفق النفس الأوسط يخرج الأفق الأعلى، فتحمل عليه أول رتب السريان. ثم تطرح من الرابع أول عناصر الإمداد الأصلي، يبقى ثالث رتبة السريان. فتضرب مجموع أجزاء العناصر أبدًا في رابع رتبة السريان، يخرج عالم التفصيل. والثاني في الثاني يخرج ثاني عالم التفصيل. وكذلك الثالث والرابع. فتجمع عوالم التفصيل، وتحط من عالم الكل، تبقى العوالم المجردة. فتقسم على الأفق الأعلى، يخرج الجزء الأول.

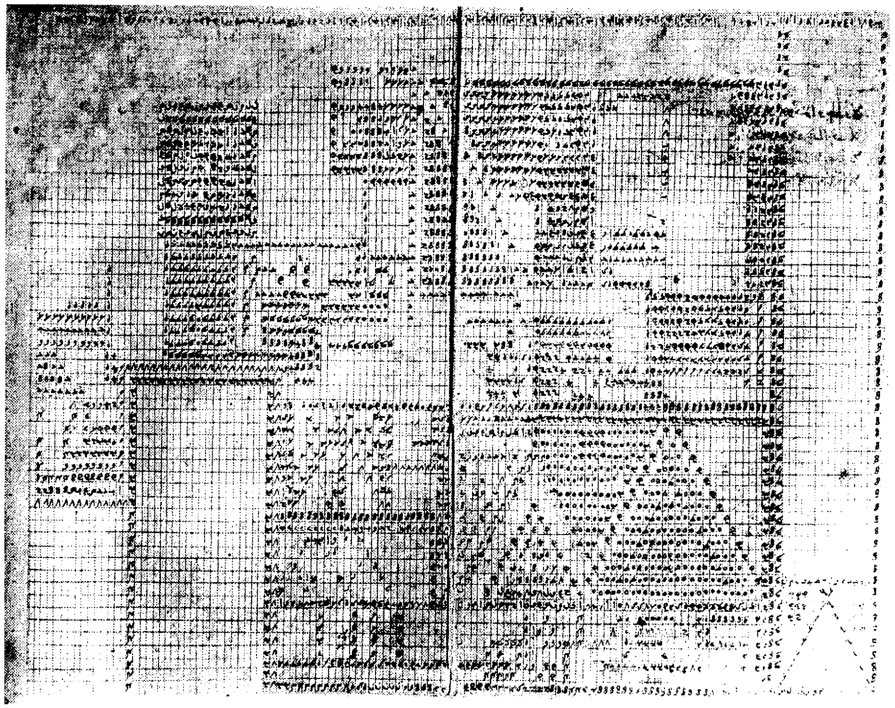
ومن هنا تطرد العمل لتمامه. وله مقدمات في كتب ابن وَحْشِية والبُوني وغيرهما. وهذا التدبير يجري على القانون الطبيعي الحكمي في هذا الفن وغيره من فنون الحكمة الإلهية. وعليه مدار وضع الزيارج الحرفية، والصنعة الإلهية، والنيرجات الفلسفية.

واعلم* أن هذه الأعمال كلها إنما يوصل بها إلى حصول جواب مطابق للسؤال في المعنى فقط، لا أنه يعثر بها على غيب. وهي من قبيل الملح، كما تقدم لنا أول الكتاب.[163] ولذلك ليست من علم السيمياء، كما بيناه.

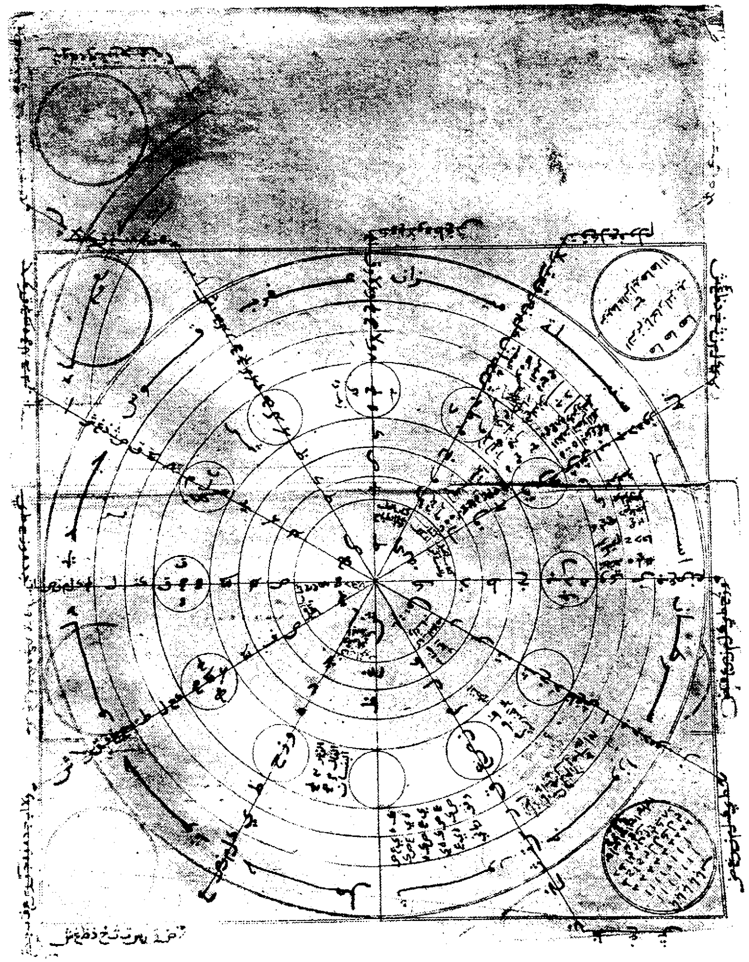
والله الملهم، وبه المستعان، وعليه التكلان. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

* هذه الفقرة لا توجد في [ج]، وهي مضافة في الحاشية في [ح].

(163) انظر ج 1، ص 185.



الزايرجة (الظهر)، مخطوطة عاطف أفندي 1936



الزايرجة (الوجه)، مخطوطة عاطف أفندي 1936

[29] علم الكيمياء*[164]

وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كوْن الذهب والفضة بالصناعة، ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك. فيتصفّحون المكوّنات كلها بعد معرفة أمزجتها وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعِدة لذلك، حتى من الفضلات الحيوانية كالعظام والريش والشعر والبيض والعذرات، فضلاً عن المعادن.

ثم يشرح الأعمال التي تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل مثل حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصْعيد والتقْطير، وجمْد الذائب منها بالتكليس، وإمهاء الصلب بالفهْر والصّلاية، وأمثال ذلك. وفي زعمهم أنه يخرج بهذه الصناعات كلها جسم طبيعي يسمونه "الإكْسِير"[165]، وأنه يُلقى على الجسم المعدني المستعَد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاستعداد القريب من الفعل، مثل الرصاص والقصْدير والنُحاس بعد أن يُحمى بالنار، فيعود ذهبًا إبريزًا. ويكنون عن ذلك الإكسير إذا ألغزوا اصطلاحاتهم ب"الروح"، وعن الجسم الذي يُلقى عليه ب"الجسد". فشرح هذه

* لم يرد هذا الفصل في [ب].

(164) انظر كذلك الفصل في إنكار ثمرة الكيمياء أسفله، ص 194-203.

(165) اقتباس من الكلمة الإغريقية kserion.

الاصطلاحات وصورة هذا العمل الصناعي الذي يقلب هذه الأجساد المستعَدة إلى صورة الذهب والفضة هو علم الكيمياء.

وما زال الناس يؤلّفون فيها قديمًا وحديثًا. وربما يُعْزى فيها الكلام إلى من ليس من أهلها. وإمام المدوّنين فيها عندهم جابر بن حيّان، حتى أنهم يخصُّونها به، فيسمونها "علم جابر". وله فيها سبعون رسالة، كلها شبيهة بالألغاز. وزُعم أنه لا يفتح مُقْفَلها إلا من أحاط علمًا بجميع ما فيها.

والطُّغْرائي، من حكماء المشرق المتأخرين، له فيها دواوين ومناظرات مع أهلها وغيرهم من الحكماء. وكتب فيها مَسْلَمة المجْريطي، من حكماء الأندلس، كتابه الذي سماه **رتبة الحكيم**، وجعله قرينًا لكتابه الآخر في السحر والطلسمات الذي سماه **غاية الحكيم**. وزعم أن هاتين الصناعتين هما نتيجتان للحكمة وثمرتان للعلوم، ومن لم يقف عليهما فهو فاقد ثمرة العلم والحكمة أجمع.

وكلامه في ذلك الكتاب وكلامهم أجمع في تواليفهم هي ألغاز يتعذّر فهمها على من لم يعان اصطلاحاتهم في ذلك. ونحن نذكر سبب عدولهم إلى هذه الرموز والألغاز. ولابن المُغَيْربي، من أئمة هذا الشأن، كلمات شعرية، رويها على حروف المعجم، من أبدع ما يجيء في الشعر، ملغوزة كلها لغز الأحاجي والمعاياة، فلا تكاد تُفهم.

وقد ينسبون للغزَالي بعض التواليف فيها. وليس ذلك بصحيح، لأن الرجل لم تكن مداركه العالية لتقف عن خطإ ما يذهبون إليه حتى ينتحله. وربما نسبوا بعض المذاهب والأقوال فيها لخالد بن يَزيد بن معاوية، ربيب مرْوان بن الحكم. ومن المعلوم البيِّن أن خالدًا من الجيل العربي، والبداوة إليه أقرب، فهو بعيد عن العلوم والصنائع بالجملة، فكيف له بصناعة غريبة المنحى مبنية على معرفة طبائع المركبات وأمزجتها، وكتب الناظرين في ذلك، من الطبيعيات والطب لم تظهر بعد ولم تُترجَم. اللهم إلا أن يكون خالد بن يزيد آخر من أهل المدارك الصناعية تَشَبَّه باسمه، فممكن.

وأنا أنقل لك هاهنا رسالة أبي بكر بن بِشْرون لابن السَّمْح في هذه الصناعة، وكلاهما من تلميذ مسلمة، فتستدل من كلامه فيها على ما أذهب إليه في شأنها إذا أَعْطَيْتَه حقه من التأمل.

قال ابن بشرون، بعد صدر من الرسالة خارج عن الغرض :

والمقدمات التي لهذه الصناعة الكريمة ذكرها الأولون، واقتص جميعها أهل الفلسفة من معرفة تكوين المعادن وتخلّق الأحجار والجواهر وطباع البقاع والأماكن، فمنَعَنا اشتهارُها من ذكرها. ولكن أُبين لك من هذه الصنعة ما يُحتاج إليه، فنبدأ بمعرفته.

قالوا : ينبغي لطُلاب هذا العلم أن يعلموا أولاً ثلاث خصال. أولها، هل تكون. والثانية، من أي شيء تكون. والثالثة، كيف تكون. فإذا عرف هذه الثلاث وأحكمها، فقد ظفر بمطلوبه وبلغ نهايته من هذا العلم.

فأما البحث عن وجودها والاستدلال على مكونها، فقد كفيناكه بما بعثنا به إليك من الإكسير.

وأما من أي شيء تكون، فإنما يريدون بذلك البحث عن الحجر الذي يمكنه العمل، وإن كان العمل موجودًا من كل شيء بالقوة، لأنها من الطبائع الأربع، منها تركبت ابتداء وإليها ترجع انتهاء. ولكن من الأشياء ما تكون فيه بالقوة ولا تكون بالفعل. وذلك أن منها ما يمكن تفصيلها، ومنها ما لا يمكن تفصيلها. فالتي يمكن تفصيلها تعالَج وتدبَّر، وهي التي تخرج من القوة إلى الفعل. والتي لا يمكن تفصيلها لا تعالَج ولا تدبَّر، لأنها فيها بالقوة فقط. وإنما لم يمكن تفصيلها لاستغراق بعض طبائعها في بعض، وفضل قوة الكبير منها على الصغير. فينبغي لك، وفقك الله، أن تعرف أوفق الأحجار المنفصلة التي يمكن منها العمل، وجنسه، وقوته، وعمله، وما يدبر من الحل والعقد والتنقية والتكليس والتنشيف والتقليب. فإن من لم يعرف هذه الأصول التي هي عماد هذه الصنعة لم ينجح ولم يظفر بخير أبدًا.

وينبغي لك أن تعلم هل يمكن أن يُستعان عليه بغيره، أم يُكتفى به وحده. وهل هو واحد في الابتداء، أم شاركه غيره، فصار في ذلك التدبير واحدًا فيسمى حجراً.

وينبغي لك أن تعلم كيفية عمله، وكمية أوزانه، وأزمانه، وكيف تركيب الروح فيه وإدخال النفس عليه، وهل تقدر النار على تفصيلها بعد تركيبها، فإن لم تقدر فلأي علة وما السبب الموجب لذلك. فإن هذا هو المطلوب، فافهم.

واعلم أن الفلاسفة كلها مدحت النفس وزعمت أنها المدبِّرة للجسد والحاملة له والدافعة عنه والفاعلة فيه. وذلك أن الجسد إذا خرجت النفس منه مات وبرد، فلم يقدر على الحركة والامتناع من غيره، لأنه لا حياة فيه ولا نور. وإنما ذكرت الجسد والنفس لأن هذه الصنعة شبيهة بجسد الإنسان الذي تركيبه على الغذاء والعشاء، وقوامه وتمامه بالنفس الحية النُّورانية التي بها يفعل العظائم والأشياء المتقابلة التي لا يقدر عليها غيرها بالقوة الحية التي فيها. وإنما انفعل الإنسان لاختلاف تركيب طبائعه. ولو اتفقت طبائعه وسلمت من الأعراض والتضاد، لم تقدر النفس على الخروج من جسده، ولكان خالدًا باقيًا. فسبحان مدبر الأشياء تعالى.

واعلم أن الطبائع التي يحدث عنها هذا العمل كيفية دافعة في الابتداء، فيضيّة، محتاجة إلى الانتهاء. وليس لها إذا صارت في هذا الجسد أن تستحيل إلى ما منه تركبت، كما قلنا آنفًا في الإنسان. لأن طبائع هذا الجوهر قد لزم بعضها بعضًا وصارت شيئًا واحدًا شبيهًا بالنفس في قوتها وفعلها وبالجسد في تركيبه ومجَسَّته، بعد أن كانت طبائع مفرَدة بأعيانها. فيا عجبًا من أفاعيل الطبائع أن القوة للضعيف الذي يقوى على تفصيل الأشياء وتركيبها وتمامها. فلذلك قلت قوي وضعيف. وإنما وقع التغيير والفناء في التركيب الأول للاختلاف، وعدم ذلك في الثاني للاتفاق.

وقد قال بعض الأولين : "التفصيل والتقطيع في هذا العمل حياة وبقاء، والتركيب موت وفناء". وهذا الكلام دقيق المعنى، لأن الحكيم أراد بقوله حياة وبقاء بخروجه من العدم إلى الوجود، لأنه ما دام على تركيبه الأول فهو فان لا محالة. فإذا ركب التركيب الثاني عدم الفناء. والتركيب الثاني لا يكون إلا بعد التفصيل والتقطيع. فإذن، التفصيل والتقطيع في هذا العمل خاصة. فإذا لقي الجسد المحلول انبسط فيه بعدم الصورة، لأنه قد صار في الجسد بمنزلة النفس التي لا صورة لها. وذلك أنه لا وزن له فيه، وسترى ذلك إن شاء الله تعالى.

وقد ينبغي لك أن تعلم أن اختلاط اللطيف باللطيف أهوَن من اختلاط الغليظ بالغليظ. وإنما أريد بذلك التشاكل في الأرواح والأجساد، لأن الأشياء تتصل بأشكالها. وذكرت لك ذلك لتعلم أن العمل أوفق وأيسر من الطبائع اللطائف الروحانية منها من الغليظة الجسمانية. وقد يتصوَّرُ في العقل أن الأحجار أقوى وأصبر على النار من الأرواح، كما ترى الذهب والحديد والنحاس أصبر على النار من الكِبْريب والزِّئْبَق وغيرهما من الأرواح. فأقول إن الأجساد قد كانت أرواحًا في بدئها. فلما أصابها حر الكيان قلبها أجسادًا لَزجَة غليظة. فلم تقدر النار على أكلها لإفراط غلظها وتَلَزُّجها. فإذا أفرطت النار عليها صيّرتها أرواحًا كما كانت أول خلقها. وإن تلك الأرواح اللطيفة إن أصابتها النار أبقت ولم تقدر على البقاء عليها. فينبغي لك أن تعلم ما صيّر الأجساد في هذه الحالة وصيّر الأرواح في هذه الحال. فهو أجَل ما تعرفه.

أقول : إنما أبقت تلك الأرواح واحترقت لاشتعالها ولطافتها. وإنما اشتعلت لكثرة رطوبتها، ولأن النار إذا أحسّت بالرطوبة تعلّقت بها لأنها هوائية تُشاكل النار. ولا تزال تغْتذ بها إلى أن تفنى. وكذلك الأجساد إذا أبقت بوصول النار إليها بقلة تلزجها وغلظها. وإنما صارت تلك الأجساد لا تشتعل لأنها مركّبة من أرض وماء صابر على النار بلطيفه، متحد بكثيفه بطول الطبخ الليِّن المازج الأشياء. وذلك أن كل متلاش إنما

يتلاشى بالنار لمفارقة لطيفه من كثيفه ودخول بعضه في بعض على غير التحليل والموافقة. فصار ذلك الانضمام والتداخل مجاورة لا ممازجة، فسهل بذلك افتراقهما كالماء والدهْن وما أشبههما. وإنما وصفت ذلك لتستدل به على تركيب الطبائع وتقابلها. فإذا علمت ذلك علمًا شافيًا فقد أخذت حظك منها.

وينبغي لك أن تعلم أن الأخلاط التي هي طبائع هذه الصناعة موافقة بعضها لبعض، مفصَّلة من جوهر واحد، يجمعها نظام واحد بتدبير واحد، لا يدخل عليه غريب في الجزء منه، ولا في الكل، كما قال الفيلسوف : "إنك إن أحكمت تدبير الطبائع وتأليفها ولم تدخل عليها غريبًا فقد أحكمت ما أردت إحكامه وقوامه، إذ الطبيعة واحدة لا غريب فيها. فمن أدخل عليها غريبًا فقد زاغ عنها ووقع الخطأ"*.

واعلم أن هذه الطبيعة إذا حل لها جسد من قرابتها على ما ينبغي في الحل حتى يشاكلها في الرِّقة واللطافة، انبسطت فيه وجرت معه حيث ما جرى. لأن الأجساد ما دامت غليظة جافية لا تنبسط ولا تتزاوج. وحل الأجساد لا يكون بغير الأرواح. فافهم، هداك الله، هذا القول. واعلم، هداك الله، أن هذا الحل في جسد الحيوان هو الحق الذي لا يضمحل ولا ينتقض. وهو الذي يقلب الطبائع و يمسكها ويظهر لها ألوانًا وأزهارًا عجيبة. وليس كل جسد يحل خلاف هذا هو الحل التام لأنه مخالف للحياة**. وإنما حله بما يوافقه ويدفع عنه حرق النار، حتى يزول عن الغلظ وتنقلب الطبائع عن حالاتها إلى ما لها أن تنقلب من اللطافة والغلظ. فإذا بلغت الأجساد نهايتها من التحليل والتلطيف، ظهرت لها هناك قوة تمسك وتغوص وتقلب وتنفذ. وكل عمل لا يرى له مصداق في أوله فلا خير فيه.

* ولم تدخل عليها غريباً فقد زاغ عنها ووقع الخطأ.[ت]، [ج]، [ح] و[خ]، ولعل اختصار الجملة هنا بسبب غلط من طرف الناسخ.

** نص هذه الجملة مضطرب في جميع المخطوطات. ولعل النص الصحيح هو : وليس كل جسد يحل حلا مثل هذا الحل، وهذا الحل هو الحل التام– لأنه مخالف للحياة.

واعلم أن البارد من الطبائع هو ليبِّس الأشياء ويعقد رطوبتها، والحار منها يظهر رطوبتها ويعقد يبسها. وإنما أفردت الحر والبرد لأنهما فاعلان، والرطوبة واليبس منفعلان. وعن انفعال كل واحد منهما لصاحبه تحدث الأجسام وتكون. وإن كان الحر أكثر فعلاً في ذلك من البرد، لأن البرد ليس له نقل الأشياء ولا تحركها، والحر هو علة الحركة. ومتى ضعفت علة الكون، وهي الحرارة، لم يتم منها شيء أبدًا. كما أنه إذا أفرطت الحرارة على شيء ولم يكن ثَمَّ برد أحرقته وأهلكته. فمن أجل هذه العلة احتيج إلى البارد في هذه الأعمال ليقوى بها كل ضد على ضده ويدفع عنه حر النار.

ولم تحذر الفلاسفة أكثر شيء إلا من النيران المحرقة. وأمرت بتطهير الطبائع والأنفاس وإخراج دنسها ورطوبتها ونفي آفاتها وأوساخها عنها. على ذلك استقام رأيهم وتدبيرهم. فإن عملهم إنما هو مع النار أولاً، وإليها يصير آخرًا. فلذلك قالوا: "إياكم والنيران المحرقات". وإنما أرادوا بذلك نفي الآفات التي معها، فتجمع على الجسد آفتين، فيكون أسرع لهلاكه. وكذلك كل شيء إنما يتلاشى ويفسد لتضاد طبائعه واختلافه. فيتوسّط بين شيئين، فلم يجد ما يقوّيه ويعينه إلا قهرته الآفة وأهلكته.

واعلم أن الحكماء ذكرت ترداد الأرواح على الأجساد مرارًا ليكون ألزم إليها وأقوى على قتال النار إذا هي باشرتها عند الألفة، أعني بذلك النار العنصرية. فاعلمه.

ولننقل الآن على الحجر الذي يمكن منه العمل على ما ذكرته الفلاسفة. وقد اختلفوا فيه. فمنهم من زعم أنه في الحيوان، ومنهم من زعم أنه في النبات، ومنهم من زعم أنه في المعادن، ومنهم من زعم أنه في الجميع. وهذه الدعاوى ليست بنا حاجة إلى استقصائها ومناظرة أهلها عليها، لأن الكلام يطول جدًا. وقد قلت فيما تقدم أن العمل من كل شيء بالقوة، لأن الطبائع موجودة في كل شيء، فهو كذلك.

فبريد أن نعلم من أي شيء يكون العمل بالقوة والفعل، فنقصد إلى ما قاله الحرَّاني أن الصبغ كله أحد صبغين، إما صبغ جسد كالزعفران في الثوب الأبيض حتى يحول فيه وهو مضمحل منتقض التركيب، والصبغ الثاني تقليب الجوهر من جوهر نفسه إلى جوهر غيره ولونه، كتقليب الشجر الترابَ إلى نفسه، وقلب الحيوان النباتَ إلى نفسه، حتى يصير التراب نباتًا ويصير النبات حيوانًا، ولا يكون إلا بالروح الحي والكيان الفاعل الذي له توليد الأجرام وقلب الأعيان.

فإذا كان هذا هكذا، فأقول إن العمل لا بد أن يكون إما في الحيوان وإما في النبات. وبرهان ذلك أنهما مطبوعان على الغذاء، وبه قوامهما وتمامهما.

فأما النبات، فليس فيه ما في الحيوان من اللطافة والقوة. ولذلك قلّ خوض الحكماء فيه. وأما الحيوان، فهو آخر الاستحالات الثلاثة ونهايتها. وذلك أن المعدن يستحيل نباتًا، والنبات يستحيل حيوانًا، والحيوان لا يستحيل إلى شيء هو ألطف منه، إلا أن ينعكس راجعًا إلى الغلظ، وأنه أيضًا لا يوجد في العالم شيء تتعلق به الروح الحية غيره. والروح ألطف ما في العالم، ولم تتعلق الروح بالحيوان إلا بمشاكلته إياها. فأما الروح التي في النبات، فإنها يسيرة، فيها غلظ وكثافة. وهي مع ذلك مستغرقة كامنة فيه لغلظها وغلظ جسد النبات. فلم يقدر على الحركة لغلظه وغلظ روحه. والروح المتحركة ألطف من الروح الكامنة كثيرًا. وذلك أن المتحركة لها قبول الغذاء والتنقل والتنفس، وليس للكامنة غير قبول الغذاء وحده، ولا تجري إذا قيست بالروح الحيّة إلا كالأرض عند الماء. كذلك النبات عند الحيوان. فالعمل في الحيوان أعلى وأرفع وأهوَن وأيسر. فينبغي للعاقل إذا عرف ذلك أن يجرب ما كان سهلا ويترك ما يخشى فيه عسرًا.

واعلم أن الحيوان عند الحكماء ينقسم أقسامًا من الأمهات التي هي الطبائع، والحديثة التي هي المواليد. وهذا معروف بيسير الفهم. فلذلك

قسّمت الحكماء العناصر والمواليد أقسامًا حيّة وأقسامًا ميّتة. فجعلوا كل متحرك فاعلاً حيًا وكل ساكن مفعولاً ميتًا. وقسموا ذلك في جميع الأشياء، وفي الأجساد الذائبة، وفي العقاقير المعدنية. فسموا كل شيء يذوب في النار ويطير ويشتعل حيًا، وما كان على خلاف ذلك سموه ميتًا. فأما الحيوان والنبات، فسموا كل ما انفصل منها طبائع أربع حيًا، وما لم ينفصل سموه ميتًا.

ثم إنهم طلبوا جميع الأقسام الحيّة، فلم يجدوا لوفق هذه الصناعة مما ينفصل فصولاً أربعة ظاهرة للعيان، ولم يجدوه غير الحجر الذي في الحيوان. فبحثوا عن جنسه حتى عرفوه وأخذوه ودبّروه. فتكيّف لهم منه الذي أرادوا.

وقد يتكيّف مثل هذا في المعادن والنبات بعد جمع العقاقير وخلطها، ثم تفصل بعد ذلك. فأما النبات، فمنه ما ينفصل ببعض هذه الفصول، مثل الأشنان. وأما المعادن، ففيها أجساد وأرواح وأنفاس إذا مُزجت ودُبِّرت كان منها ما له تأثير. وقد دبّرنا كل ذلك، فكان الحيوان منها أعلى وأرفع، وتدبيره أسهل وأيسر. فينبغي أن تعلم ما هو الحجر الموجود في الحيوان.

وطريق وجوده أنا قد بيّنا أن الحيوان أرفع المواليد، وكذلك ما تركّب منه، فهو ألطف منه، كالنبات من الأرض. إنما كان النبات ألطف من الأرض لأنه إنما يكون من جوهره الصافي وجسده اللطيف، فوجب له بذلك اللطافة والرقة. وكذلك هذا الحجر الحيواني بمنزلة النبات في التراب. وبالجملة إنه ليس في الحيوان شيء ينفصل طبائع أربعًا غيره. فافهم هذا القول، فإنه لا يكاد يخفى إلا على جاهل بَيِّن الجهالة ومن لا عقل له.

فقد أخبرتك ماهية هذا الحجر، وأعلمتك جنسه، وأنا أبيِّن لك وجوه تدابيره حتى يكمل لك الذي شرطناه على أنفسنا من الإنصاف إن شاء الله سبحانه.

التدبير على بركة الله تعالى

خذ الحجر الكريم، فأودعه القَرعَة والأنبيق، وفصل طبائعه الأربع التي هي الماء والهواء والأرض والنار. وهي الجسد والروح والنفس والصبغ. فإذا عزلت الماء عن التراب، والهواء عن النار، فارفع كل واحد في إنائه على حدة. وخذ الهابط أسفل الإناء، وهو الثفل، فاغسله بالنار الحارة حتى يذهب عنه سواده ويزول غلظه وجفاؤه، وتُبيِّضه تبييضًا محكمًا، وطيّر عنه فضول الرطوبات المسجنة فيه، فإنه يصير عند ذلك ماء أبيض لا ظلمة فيه ولا وسخ ولا تضاد. ثم اعمد إلى تلك الطبائع الأول الصاعدة منه، فطهِّرها أيضًا من السواد والتضاد، وكرِّر عليها الغسل والتصْعيد حتى تلطف وتَرِق وتصفو. فإذا فعلت ذلك، فقد فتح الله عليك.

فابدأ بالتركيب الذي هو مدار العمل. وذلك أن التركيب لا يكون إلا بالتزويج والتعْفين. فأما التزويج، فهو اختلاط اللطيف بالغليظ. وأما التعفين، فهو التمْشية والسحق حتى يختلط بعضه ببعض ويصير شيئًا واحدًا لا اختلاف فيه ولا نقصان، بمنزلة الامتزاج بالماء. فعند ذلك يقوى الغليظ على إمساك اللطيف، ويقوى الروح على مقابلة النار ويصبر عليها، وتقوى النفس على الغوص في الأجساد والدبيب فيها.

وإنما وُجد ذلك بعد التركيب، لأن الجسد المحلول لما ازدوج بالروح مازجه بجميع أجزائه ودخل بعضها في بعض لتشاكلها، فصار شيئًا واحدًا. ووجب من ذلك أن يعرض للروح من الصلاح والفساد والبقاء* والثبوت ما يعرض للجسد لموضع الامتزاج. وكذلك النفس إذا امتزجت بهما ودخلت فيهما بخدمة التدبير اختلطت أجزاؤهما** بجميع أجزاء الآخرين، أعني الروح والجسد، وصارت هي وهما شيئًا واحدًا لا اختلاف فيه، بمنزلة الجزء الكلي الذي سلمت طبائعه واتفقت أجزاؤه.

* كان من المنتظر هنا: الفناء.

** هكذا في المخطوطات. والصواب: أجزاؤها.

فإذا لقي هذا المركَّب الجسد المحلول، وألح عليه النار وأظهر ما فيه من الرطوبة على وجهه، فذاب في الجسد المحلول. ومن شأن الرطوبة الاشتعال وتعلق النار بها، فإذا أرادت النار التعلق بها منعها من الاتحاد بالنفس ممازجة الماء لها، فإن النار لا تتحد بالدهن حتى يكون خالصًا. وكذلك الماء من شأنه النفور من النار. فإذا ألحت عليه النار وأرادت تطييره حبسه الجسد اليابس الممازج له في جوفه، فمنعه من الطيران. فكان الجسد علة لإمساك الماء، والماء علة لبقاء الدهن، والدهن علة لثبات الصبغ. وكان الصبغ علة لظهوراللون وإظهارالذهبية في الأشياء المظلمة التي لا نور لها ولا حياة فيها.

فهذا هو الجسد المستقيم، وهكذا يكون العمل.

وهذه "البيضة" التي سألت عنها، وهي التي سمتها الحكماء "بيضة"، وإياها يعنون، لا بيضة الدجاجة. واعلم أن الحكماء لم تسمها بهذا الاسم لغير معنى، بل أشبهتها. وقد سألت مسلمة عن ذلك يومًا وليس عنده غيري، فقلت له: "أيها الحكيم الفاضل، أخبرني لأي شيء سمت الحكماء مركب الحيوان "بيضة"، أاختيارًا منهم لذلك أم لمعنى دعاهم إليه؟" فقال: "بل لمعنى غامض". فقلت: "أيها الحكيم، وما ظهر لهم من ذلك من المنفعة والاستدلال على الصناعة حتى شبهوها وسموها بيضة؟" فقال: "لشبهها وقرابتها من المركب، ففكر فيه فإنه سيظهر لك معناه". فبقيت بين يديه مفكرًا لا أقدر على الوصول إلى معناه. فلما رأى ما بي من الفكر، وأن نفسي قد مضت فيها، أخذ بعضدي وهزني هزة خفيفة وقال لي: "يا أبا بكر، ذلك للنسبة التي بينهما في كمية الألوان عند امتزاج الطبائع وتأليفها". فلما قال ذلك انجلى عني الظلمة وأضاء لي نور قلبي وقوي عقلي على فهمه. فنهضت شاكرًا لله عليه إلى منزلي، وأقمت عليه شكلاً هندسيًا يتبرهن به ما قاله مسلمة. وأنا واضعه لك في هذا الكتاب.

مثال ذلك، أن المركب إذا تم وكمل كان طبيعة ما فيه من طبيعة الهواء إلى ما في البيضة من طبيعة الهواء، كنسبة ما في المركب من طبيعة النار إلى ما في البيضة من طبيعة النار. وكذلك الطبيعتان الأخريان، الأرض والماء. فأقول إن كل شيئين متناسبين على هذه الصفة فهما متشابهان.

ومثال ذلك أن تجعل سطح البيضه ه ز و ح. فإذا أردنا ذلك، فإنا نأخذ أقل الطبائع المركب، وهي طبيعة اليبوسة، ونضيف إليها مثلها من طبيعة الرطوبة، وندبّرهما حتى تنشف طبيعة اليُبوسة طبيعة الرطوبة وتقبل قوتها. وكأن في هذا الكلام رمزًا، ولكنه لا يخفى عليك. ثم تحمل عليهما جميعًا مثليهما من الروح وهو الماء، فيكون الجميع ستة أمثال. ثم تحمل على الجميع بعد التدبير مثلاً من طبيعة الهواء التي هي النفس. وذلك ثلاثة أجزاء. فيكون الجميع تسعة أمثال اليبوسة بالقوة. وتجعل تحت كل ضلعين من هذا المركب الذي طبيعته محيطة بسطح المركب طبيعتين، فتجعل أولاً الضلعين المحيطين بسطحه طبيعة الماء وطبيعة الهواء، وهما ضلعا ا ح ج*، وسطح ابجد. وكذلك الضلعان المحيطان بسطح البيضة اللذان هما الماء والهواء ضلعا ه ز و ح. فأقول إن ابجد يشبه سطح ه ز و ح طبيعة الهواء التي تسمى نفسًا، وكذلك ب ح من سطح المركب. والحكماء لم تسم شيئًا باسم شيء إلا لشبهه به.

والكلمات التي سألت عن شرحها: "الارض المقدسة" هي المنعقدة من الطبائع العلوية والسفلية. و"النحاس" هو الذي أخرج سواده وقطع حتى صار هباء، ثم حُمِّر بالزاج فصار نحاسًا. و"المغْنيسْيَا" حجرهم الذي تجمد فيه الأرواح وتخرجه الطبيعة العلوية التي تسجن فيها الأرواح لتقاتل عليها النار. و"الفُرْفُرة" لون أحمر قان يحدثه للكيان. و"الرصاص" حجر له ثلاث قوى مختلفة الشخوص، ولكنها متشاكلة متجانسة. فالواحدة روحانية نيّرة صافية، وهي الفاعلة. والثانية

* ولعل الصواب ا ج د باعتبار أن الضلعين ا ج و ا د هما المعنيان.

نفسانية، وهي متحرِّكة حسّاسة، غير أنها أغلظ من الأولى ومركزها دون مركز الأولى. والثالثة قوة أرضية جاسية قابضة منعكسة إلى مركز الأرض لثقلها. وهي الماسِكة الروحانية والنفسانية جميعًا والمحيطة بهما. وأما سائر الباقية، فمبتدعة ومخترعة إلباسًا على الجاهل. ومن عرف المقدمات استغنى عن غيرها. وهذا جميع ما سألتَني عنه قد بعثت به إليك مفسرًا. ونرجو بتوفيق الله أن تبلغ أملك والسلام.

انتهى كلام ابن بِشرون.

وهو من كبار تلميذ مسلمة المجريطي، شيخ الأندلس في علوم الكيمياء والسيمياء والسحر في القرن الثالث وما بعده. وأنت ترى كيف صرف ألفاظهم كلها في الصناعة إلى الرمز والألغاز التي لا تكاد تبين ولا تعرف. وذلك دليل على أنها ليست بصناعة طبيعية.

والذي يجب أن يُعتقَد في أمر الكيمياء، وهو الحق الذي يعضِّده الواقع، أنها من جنس آثار النفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة، إما من نوع الكرامة إن كانت النفوس خيِّرة، أو من نوع السحر، إن كانت شريرة فاجرة. فأما الكرامة، فظاهرة. وأما السحر، فلأن الساحر كما ثبت في مكان تحقيقه، يقلب الأعيان المادية بقوته السحرية، ولا بد له مع ذلك عندهم من مادة يقع فعله السحري فيها، كتخليق بعض الحيوانات من مادة التراب والشعر والنبات، وبالجملة من غير مادتها المخصوصة بها، كما وقع لسحرة فرعون في الحبال والعصي، وكما ينقل عن سحرة السودان والهنود في قاصِية الجنوب، والترك في قاصية الشمال، أنهم يسحرون الجو للأمطار، وغير ذلك.

ولما كانت هذه تخليقًا للذهب في غير مادته الخاصة به، كان من قبيل السحر. والمتكلمون فيه من أعلام الحكماء، مثل جابر ومسلمة ومن كان قبلهم من حكماء الأمم، إنما نَحَوْا هذا المنحى. ولهذا كان كلامهم فيه ألغازًا حذَّروا عليها من إنكار الشرائع على السحر وأنواعه، لا أن ذلك يرجع إلى الضنانة بها، كما هو رأي من لم يذهب إلى التحقيق في ذلك.

وانظر كيف سمى مسلمة كتابه فيها **رتبة الحكيم**، وسمى كتابه في السحر والطلسمات **غاية الحكيم**، إشارة إلى عموم موضوع الغاية وخصوص موضوع هذه. لأن الغاية أعلى من الرتبة. وكأن مسائل الرتبة بعض من مسائل الغاية أو تشاركهما في الموضوعات. ومن كلامه في الفنَّين يتبيَّن ما قلناه.

ونحن نبيِّن فيما بعد هذا غلط من يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعية[166].

والله العليم الخبير[167].

(166) انظر ص199 وما بعدها.

(167) آية 3، سورة التحريم (66).

[30] في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها

هذا الفصل وما بعده مهم، لأن هذه العلوم عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررُها في الدين كبير. فوجب أن نصدع بشأنها ونكشف عن المعتقَد الحق فيها.

وذلك أن قومًا من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحس، تُدرَك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار* الفكرية والأقِيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قِبَل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يُسَمُّون الفلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة.

فبحثوا عن ذلك وشمروا له، وحوَّموا على إصابة الغرض منه، ووضعوا قانونًا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسمَّوه المنطق. ومحصَّل ذلك أن النظر الذي يُفيد تمييزالحق من الباطل إنما هو للذهْن في المعاني المنتزَعة من الموجودات الشخصية، فيتجرد أولاً منها صوَر منطبقة على جميع الأشخاص، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها

* بالأحوال [ب].

في طين أو شمع. وهذه المجرَّدة من المحسوسات تسمَّى المعقولات الأوائل. ثم تُجرَّد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معاني أخرى وقد تميزت عنها في الذهن، فتجرد منها معاني أخرى هي التي اشتركت بها. ثم تجرد ثانيًا إن شاركها غيرها، وثالثًا إلى أن ينتهي التجْريد إلى المعاني البسيطة الكليّة المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهي الأجْناس العالية. وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليفها بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمَّى المعقولات الثواني. فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجرَّدة وطلب منها تصوُّرالوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني لتحصيل تصوُّر الوجود صحيحًا مطابقًا إذا كان ذلك بقانون صحيح كما مر.

وصنف التصديق، الذي هو تلك الإضافة والحكم، متقدم عندهم على صنف التصوّر* في النهاية، والتصوّر متقدم عليه في البداية والتعليم. لأن التصوّر التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له. وما تسمعه في كتب المنطقيِّين من تقدم التصور وتوقّف التصديق عليه، فبمعنى الشعور، لا بمعنى العلم التام. وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو.

ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها، ما في الحس وماوراء الحس، بهذا النظر وتلك البراهين. وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة ما آلت إليه، وهو الذي فرَّعوا عليه قضايا أنظارهم، أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس. ثم ترقَّى إدراكُهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس في الحيوانات. ثم أحسّوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكهم. فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفسٌ

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

وعقلٌ* كما للإنسان. ثم أنهَوا ذلك نهاية عدد الآحاد، وهي العشر، تسع مفصّلة ذواتها جُمل، وواحد أول مفرد، وهو العاشر.

ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء، مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره، وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته. وأن ذلك إذا حصل للنفس، حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي. وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة، إلى خباط لهم في تفصيل ذلك معروف من كلماتهم.

وإمام هذه المذاهب الذي حصّل مسائلها ودوّن علمها وسطّر حجاجها فيما بلغنا في هذا الأحقاب هو أرسطو المَقْدُوني، من أهل مَقْدُونية من بلاد الروم، من* تلميذ أَفْلاطون. وهو معلم الإسكندر، ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق. يعنون معلم صناعة المنطق، إذ لم تكن قبله مهذبة. وهو أول من رتّب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها. ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفّل له بقصدهم في الإلاهيات.

ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل. وذلك أن كتب أولئك المتقدمين، لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، تصفّحها كثير من أهل الملة، وأخذ بمذاهبهم من أضلّه الله من منتحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها. وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة، لعهد سيف الدولة، وأبو علي ابن سينا في المائة الخامسة، لعهد بني بوَيْه بإصبهان، وغيرهما**.

* المقدوني، من [ب].

** أبو نصر الفارابي لعهد سيف الدولة، وأبو علي ابن سينا لعهد نظام الملك، وغيرهما. [ب].

واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه. فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقِّي إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رُتَب خلق الله*. فالوجود أوسع نطاقًا من ذلك، و"يخلق ما لا تعلمون"(168). وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيِّين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة، المُعرِضين عن النفس والعقل، المعتقدِين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الوجود شيء**.

وأما البراهين التي يزعمونها على مدَّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض.

أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرَج بالحدود والأقيِسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني. لأن تلك أحكام ذهنية كلها عامة***، والموجودات الخارجية متشخصَّة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي. اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده، لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها ؟

وربما يكون تصرف الذهن أيضًا في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصوَر الخيالية التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينيًا بمثابة المحسوسات، إذ المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، فنُسلِّم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك. إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه. فإن مسائل الطبيعيات لا تهمُّنا في ديننا ولا معاشنا. فوجب علينا تركها.

* أمر الله. [ب].

(168) آية 8، سورة النحل (16).

** حكمة الله شيء [ب].

*** ذهنية كلية عامة [ب].

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانية، ويسمونه العلم الإلاهي، وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسًا، ولا يمكن التوصُّل إليها ولا البرهان عليها. لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرَك لنا بالحس، فننتزع منه الكليات. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى لحجاب الحس بيننا وبينها. فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرَك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جَنبَيْنا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصًا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد. وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها، فأمر غامض، لا سبيل إلى الوقوف عليه. ولقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له، فلا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية. وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلاهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن. وإذا كنا إنما نحصّل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم.

وأما قولهم إن السعادة في إدراك الوجود على ما هو عليه بتلك البراهين، فقول مزيّف مردود. وتفسيره أن الإنسان مركب من جزءين، أحدهما جسماني، والآخر روحاني ممتزج به. ولكل واحد من الجزءين مدارك مختصة به. والمدرِك فيهما واحد، وهو الجزء الروحاني، يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية. إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم، من الدماغ والحواس.

وكل مدرِك فله ابتهاج بما يدركه. واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة، كيف يبتهج بما يبصره من الضوء، وبما يسمعه من الأصوات. فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة

يكون أشد وألذ. فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يُعبَّر عنها. وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة. والمتصوِّفة كثيرًا ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة*، فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها، حتى الفكر من الدماغ، ليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية، فتحصل لهم بهجة ولذة لا يعبَّر عنها. وهذا الذي زعموه، بتقدير صحته، مسلَّم لهم. وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم.

فأما قولهم إن البراهين والأدلة العقلية محصِّلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه، فباطل، كما رأيته. إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية، لأنها بالقوى الدماغية من الخيال، والفكر، والذكر. ونحن أول شيء نعنى به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها لأنها منازعة له، قادحة فيه. وتجد الماهر منهم عاكفًا على كتاب **الشفا والإشارات والنجاة** وتلاخيص ابن رشد **للفص**، من تأليف أرسطو، وغيره**، يبعثر أوراقها ويتوَثَّق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة بينها، ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها. ومُسْتَنَدُهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أن من حصل له إدراك العقل الفعّال واتصل به في حياته الدنيا، فقد*** حصل على حظه من السعادة. والعقل الفعَّال عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات. ويحملون الاتصال بالعقل**** الفعال على الإدراك العلمي، وقد رأيت فساده. وإنما يعني أرسطو وأصحابه بذلك الاتصال والإدراك إدراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة. وهو لا يحصل إلا بكشف حجاب الحس.

* هنا تنتهي الجملة في [ب].
** للفص وغيره [ب].
*** به فقد [ب].
**** ويحملون قولهم فيمن اتصل بالعقل [ب].

وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها، فباطل أيضًا لأنا إنما تبيَّن لنا بما قرروه أن وراء الحس مَدْركاً آخـــر للنفس من غير واسطة، وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجًا شديدًا. وذلك لا يعيِّن لنا أنه عيْن السعادة الأخروية ولا بد، بل هي من جملة الملاذ التـــي لتلك السعادة. وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل، مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط في أن الوجود عند كل مُدرِك منحصر في مداركه، وبيّنا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يُحاط به ويُستوفَى إدراكُه بجملته روحانيًا وجسمانيًا[169].

والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكًا ذاتيًا له مختصًا بصنف من المدارك، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها، إذ لم تنحصر. وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجًا شديدًا* كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوه. ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدناها الشارع إن لم نعمل لها ؟ "هيهات هيهات لما توعدون"[170] .

وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عيْن السعادة الموعود بها. لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية** وألوانها.

(169) انظر ص 25-26.

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

(170) آية 36، سورة المؤمنون (23).

** المدركات الجسمانية [ب].

وقد بيّنا أن أثر السعادة والشقاء من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية. فهذا التهذيب الذي توصّلوا إلى معرفته، إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو على مقاييس وقوانين. وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعد بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق، فأمر لا تحيط به مدارك المدركين.

وقد تنبَّه لذلك زعيمهم أبو علي ابن سينا، فقال في كتاب **المبدإ والمعاد**[171] له ما معناه أن المَعاد الروحاني وأحواله هو مما يُتوصَّل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة، فلنا في البراهين عليه سعة. وأما المَعاد الجسماني وأحواله، فلا يمكن إدراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة. وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية، فلينظر فيها وليرجع في أحواله إليها.

فهذا العلم، كما رأيته، غير واف بمقاصدهم التي حوَّموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها. وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية*. وهم كثيرًا ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدهما. فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات. لأنها، وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار.

* نهاية الجملة في [ب] : **المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية لقربها من الجلاء، كما قررناه.**

هذه هي ثمرة هذه الصناعة، مع الاطلاع على مذاهب أهل العالم وآرائهم. ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزًا جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه. ولا يكبَّن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم كذلك من معاطبها.

والله الموفــق للحق والهادي إليه. وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله[172].

(172) آية 43، سورة الأعراف (7).

[31] في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها

هذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قِبَلِ معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية، مفردة ومجتمعة. فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية.

فالمتقدمون منهم يرون أن معرفة قوى الكواكب وتأثيرها بالتجربة، وهو أمر تقصر الأعمار كلها عن تحصيله لو اجتمعت. إذ التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم أو الظن. وأدوار الكواكب منها ما هو طويل الزمن، فيحتاج تكرره إلى آماد وأحقاب متطاولة تتقاصر عنها أعمار العالم.

وربما ذهب ضعفاء منهم إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحي، وهو رأي فائل، وقد كفونا مؤنة إبطاله. ومن واضح الأدلة فيه أن تعلم أن الأنبياء عليهم السلام أبعد الناس عن الصنائع، وأنهم لا يتعرضون للإخبار بالغيب إلا أن يكون عن الله. فكيف يدعون استنباطه بالصناعة، ويشرعون ذلك لمتتبعهم من الخلق ؟

وأما بطلميوس ومن تبعه من المتأخرين، فيرون أن دلالة الكواكب على ذلك دلالة طبيعية من قِبَل مزاج يحصل للكواكب في الكائنات العنصرية. قال : "لأن فعل النيِّرين وأثرهما في العنصريات ظاهر لا يسع أحدًا جحده، مثل فعل الشمس في تبدّل الفصول وأمزجتها، ونضج الثمار والزرع، وغير ذلك. وفعل القمر في الرطوبات والماء وإنضاج المواد المتعفّنة وفواكه القثاء وسائر أفعاله".

ثم قال : "ولنا فيما بعدهما من الكواكب طريقان : الأولى، التقليد لمن نُقل ذلك عنه من أئمة الصناعة، إلا أنه غير مقنع للنفس. الثانية، الحدس والتجربة بقياس كل واحد منها إلى النير الأعظم الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة. فننظر هل يزيد ذلك الكوكب عند القِران في قوته ومزاجه، فنعرف موافقته في الطبيعة، أو ينقص منها، فنعرف مضادته. ثم إذا عرفنا قواها مفردة، عرفناها مركبة. وذلك* عند تناظرها بأشكال التثليث والتربيع وغيرهما، ومعرفة ذلك من قِبَل طبائع البروج بالقياس أيضًا إلى النيِّر الأعظم.

"وإذا عرفنا قوى الكواكب كلها، فهي مؤثرة في الهواء، وذلك ظاهر. والمزاج الذي يحصل منها للهواء يحصل لما تحته من المولدات، وتتخلق به النطف والبُزر. فيصير حالاً للبدن المتكوّن عنها وللنفس المتعلّقة به، الفائضة عليه، المكتسبة كمالها منه، ولما يتبع النفس والبدن من الأحوال. لأن كيفيات البزرة والنطفة كيفيات لما يتولّد عنهما وينشأ منهما.

قال : "وهو مع ذلك ظني، وليس من اليقين في شيء. وليس هو أيضًا من القضاء الإلاهي، يعني القدر، إنما** هو من جملة الأسباب الطبيعية للكائن. والقضاء الإلاهي سابق على كل شيء".

* هذه الجملة لم ترد في [ب].

** الإلاهي إنما [ب].

هذا محصل كلام بطلميوس وأصحابه. وهو منصوص في **كتابه الأربع** وغيره.

ومنه يتبين ضعف مُدْرَك هذه الصناعة. وذلك أن العلم بالكائن أو الظن به إنما يحصل عن العلم بجملة أسبابه من الفاعل والقابل والصورة والغاية، على ما تبين في موضعه. والقوى النجومية، على ما قرروه، إنما هي فاعلة فقط. والجزء العنصري هو القابل. ثم إن القوى النجومية ليست هي الفاعل بجملته، بل هناك قوى أخرى فاعلة معها في الجزء المادي، مثل قوة التوليد للأب والنوع التي في النطفة، وقوى الخاصة التي تميز بها صنف صِنف من النوع، وغير ذلك. فالقوى النجومية إذا حصلت على كمالها وحصل العلم بها إنما هي فاعل واحد من جملة الأسباب الفاعلة للكائن.

ثم إنه يُشترط مع العلم بقوى النجوم وتأثيراتها مزيد حدس وتخمين، وحينئذ يحصل عنده الظن بوقوع الكائن. والحدس والتخمين قوى للناظر في فكره، وليس من علل الكائن ولا من أسبابه. فإذا* فقد هذا الحدس والتخمين، رجعت أدراجها عن الظن إلى الشك.

هذا إذا حصل العلم بالقوى النجومية على سداده، ولم تعترضه آفة. وهذا معوز لما فيه من معرفة حسبانات الكواكب في سيرها لتتعرف به أوضاعها، ولما أن اختصاص كل كوكب بقوة لا دليل عليه. ومدرك بطلميوس في إثبات القوى للكواكب الخمسة بقياسها إلى الشمس مدرك ضعيف، لأن قوة الشمس غالبة لجميع القوى من الكواكب ومسْتولية عليها. فقل أن يشعر بالزيادة فيها أو النقصان منها عند المقارنة كما قال. وهذه كلها قادحة في تعرف الكائنات الواقعة في عالم العناصر بهذه الصناعة.

* الكائن ولا من أصول الصناعة. فإذا [ب].

ثم إن تأثير الكواكب فيما تحتها باطل، إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله بطريق استدلالي، كما رأيته، واحتج له أهل علم الكلام بما هو غني عن البيان من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية، والعقل متّهم على ما يقضي به فيما يظهر بادي الرأي من التأثير. فلعل إسنادها على غير صورة التأثير المتعارف. والقدرة الإلهية رابطة بينهما كما ربطت جميع الكائنات علوًا وسفلاً، سيما والشرع يرُد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى ويبْرأُ مما سوى ذلك.

والنبوات أيضًا منكرة لشأن النجوم وتأثيراتها، واستقراء الشرعيات شاهد بذلك في مثل قوله : "إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته"[173]. وفي قوله : "أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي. فأما من قال مطرنا بفضل الله وبرحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب. وأما من قال مطرنا بنوء كذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب"[174]. الحديث الصحيح.

فقد بان لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، مع ما لها من المضار في العمران الإنساني بما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق من أحكامها في بعض الأحايين اتفاقًا لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك من لا معرفة له، ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها. وليس كذلك. فيقع في رد الأشياء إلى غير خالقها.

ثم ما ينشأ عنها كثيرًا في الدول من توقُّع القواطع، وما يبعث عليه ذلك التوقُّع من تطاول الأعداء والمتربصين بالدولة إلى الفتك والثورة. وقد شاهدنا من ذلك كثيرًا. فينبغي أن تُحظَر هذه الصناعة على جميع أهل العمران، لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول.

(173) انظر **صحيح** البخاري، ج 1، ص 264، وكذلك *Concordance*, II, 30a.

(174) انظر **صحيح** البخاري، ج 1، ص 217 وكذلك *Concordance*, I, 112b ; I.3.

ولا يقدح في ذلك كون وجودها طبيعيًا للبشر بمقتضى مداركهم وعلومهم. فالخير والشر طبيعتان في العالم* موجودتان، لا يمكن نزعهما. وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعيَّن السعْي في اكتساب الخير بأسبابه، ودفع أسباب الشر والمضار. وهذا هو الواجب على من عرف مفاسد هذا العلم ومضاره.

ولتعلم من ذلك أنها وإن كانت صحيحة في نفسها، فلا يمكن أحدًا من أهل الملة تحصيل علمها ولا ملكتها، بل إن نظر فيها ناظر وظن بها الإحاطة فهو في غاية القصور في نفس الأمر. فإن الشريعة لما حظرت النظر فيها فقد الاجتماع من أهل العمران لقراءتها والتحليق لتعليمها، وصار المولع بها من الناس، وهم الأقل من الأقل، إنما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته، متسترًا عن الناس، وتحت رقبة من الجمهور، مع تشعب الصناعة وكثرة فروعها واعتياصها على الفهم. فكيف يحصل منها على طائل ونحن نجد الفقه الذي عم نفعه دينًا ودنيا، وسهلت مآخذه من الكتاب والسنة المتداولة، وعكف** الجمهور على قراءته وتعلمه، ثم بعد التحليق والتجميع وطول المدارسة وكثرة المجالس وتعددها، فإنما يحذق فيه الواحد بعد الواحد في الأعصار والأجيال. فكيف بعلم مهجور للشريعة، مضروب دونه سد الحظر والتحريم، مكتوم عن الجمهور، صعب المآخذ، محتاج بعد الممارسة والتحصيل لأصوله وفروعه إلى مزيد حدس وتخمين يكتنفان به من الناظر، فأين التحصيل والحذق فيه مع هذه كلها ؟ ومدَّعي ذلك من الناس مردود على عقبه، ولا شاهد له يقوم بذلك لغرابة الفن بين أهل الملة وقلة حملته. فاعتبر ذلك تتبَّين صحة ما ذهبنا إليه. والله عالم الغيب، فلا يُظْهِر على غيبه أحداً[175].

* نهاية الفقرة في [ب] : **العالم، وتعيين أسباب الخير ومعيناته [؟] وأسباب الشر والمضار ودفعه واجب، وهو الأخلق والأولى لمن عرفه.**

** **المتداولة بين الأمة، وعكف** [ب].

(175) آية 26، سورة الجن (72).

ومما* وقع في هذا المعنى لبعض أصحابنا من أهل العصر عند ما غلب العرب عساكر السلطان أبي الحسن وحاصروه بالقيروان(176)، وكثر إرجاف الفريقين الأولياء والأعداء، فقال في ذلك أبو القاسم الرحوي، من شعراء أهل تونس:

أستغفر الله كل حين   قد ذهب العيش والهناء
أصبح في تونس وأمْسى   والصبحُ لله والمساء
الخوف والجوعُ والمنايا   يحتثُها الهرْج والوباء
والناس في مِرْية وحرب   وما عسى ينفعُ المراء
فأحمدي يرى عليًا(177) حل به   الهُلك والتواء
وآخَر قال سوْف يأتدي به   إليكم صبًا رُخاء
والله من فوق ذا وهذا   يقضي لعبديْه ما يشاءُ
يا راصدي الخُنَّس الجواري(178)   ما فعَلت هذه السماءُ
مطِلتمُونا وقد زعمتم   أنكم اليوم أملياءُ
مرَّ خميسٌ على خميس   وجاء سبت وأربعاء
ونصف شهر وعشر ثان   وثالث ضمه انقضاء
ولا نَرى غير زُور قوْل   أذاك جهَل أم ازدِراء
إنا إلى الله قد علمنا   أن ليس يُستدفَع القضاء
رضيت بالله لي إلها   حسبُكم البدِرُ أو ذكاءُ
ما هذه الأنجمُ السواري   إلا عباديدُ أو إِماءُ

* المقطع من هنا إلى آخر الفصل لم يرد في [ب].

(176) انظر في هذا الموضوع **التعريف**، ص 27، **كتاب العبر**، طبعة بولاق، ج 7، ص 273-276.

(177) أحمدي، نسبة إلى أحمد بن عبد السلام، رئيس العرب الثائرين على أبي الحسن علي المريني. انظر R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve 2 vol., Paris 1947, I, p..169.

(178) أي النجوم الجواري، إحالة إلى أية 15 من سورة التكوير(81).

يُقضَى عليها وليس تُقضي   وما لها في الورى اقتضاء
ضلّت عقولٌ ترى قديًما   ما شأنه الجَرْمُ والفناء
وحكَّمت في الوجود طبعًا   يُحدِثه الماءُ والهواءُ
لم ترَ حلوًا إزاء مُر   يغْذوهما تربةٌ وماءُ
الله ربي ولستُ أدْري   ما الجوهرُ الفرْدُ والخلاءُ
ولا الهَيُولى التي تُنادي   ما لي عن صورة عَراءُ
ولا وجودٌ ولا انعدامٌ   ولا ثبوتٌ ولا انتفاءُ
ولست أدري ما الكسبُ   إلا ما جلب البيْع والشراء
وإنما مذْهَبي ودِيني   ما كان والناسُ أولياءُ
إذ لا فصولٌ ولا أصولٌ   ولا جدالٌ ولا ارتياء
ما تبع الصدرُ والبقايا   يا حبَّذا ذلك الاقتفاء
كانوا كما تعلمون منهم   ولم يَكُن ذلك الهراءُ
يا أشْعَري الزمان إني   أشعَرني الصيفُ والشتاءُ
أني أُجزَى بالشر شرًا   والخيرُ عن مثله جزاءُ
وأنَّني إن أكن مطيعًا   فُزتُ وأَعْصِي ولِي رجاء
وأنني تحت حكم بارٍ   أطاعَه العرشُ والبَرَاء
ليس بأَسْطاركم ولكن   أتاحَه الحكمُ والقضَاء
لو حُدِّث الأشْعَري عمَّن   له إلي رأْيه انتِماء
لقال أَخْبِرْهُم بأني   مما يَقُولونَه بَراءُ

[32] في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها

إن كثيرًا من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصناعة، ويرون أنها أحد مذاهب المعاش ووجوهه، وأن اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مبتغيه. فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق ومعاناة الصّعاب وعسْف الحكام وخسارة الأموال في النفقات، زيادة إلى النيْل من عرضه والعطب آخرًا إن ظُهر على خَبْئِه*.

وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا. وإنما أطمعهم في ذلك أنهم رأوا المعادن تستحيل** وتنقلب بالصنعة بعضها إلى بعض للمادة المشترَكة، فيحاولون بالعلاج صيرورة الفضة ذهبًا والنحاس والقصدير فضةً، ويحسبون أنها من ممكنات عالم الطبيعة.

ولهم في علاج ذلك طرق*** مختلفة لاختلاف مذاهبهم في التدْبير وصورته، وفي المادة الموضوعة للعلاج المسماة عندهم ب"الحجر المكرم" هل هي العذرة أو الدم أو الشعر أو البيض أو كذا أو كذا مما سوى ذلك.

* خيبة [ب].
** ذلك اعتقادهم أن المعادن تستحيل [ب].
*** مسائل [ب].

وجملة التدبير عندهم، بعد تعيِين المادة، أن تُمهَى بالفَهْر على حجر صلد أملس، وتُسقى أثناء إمهائها بالماء بعد أن يُضاف إليها من العقاقير والأدْوية ما يناسب القصد منها ويؤثّر في انقلابها إلى المعدن المطلوب. ثم تُجفَّف بالشمس من بعد السقي، أو تُطبخ بالنار، أو تُصعَد، أو تُكلَس لاستخراج مائها أو ترابها. فإذا رضي ذلك كله من علاجها وتم تدبيره على ما اقتضته أصول صنعته، حصل من ذلك تراب أو مائع يسمونه "الإكْسِير". ويزعمون أنه إذا أُلقي على الفضة المحماة بالنار عادت ذهبًا، أو النحاس المحمى بالنار عاد فضة، على حسب ما قصد به في عمله.

ويزعم المحققون منهم أن ذلك الإكسير مادة مركبة من العناصر الأربعة، حصل فيها بذلك العلاج الخاص والتدبير مزاج وقوى طبيعية تصرف ما حصلت فيها إليها وتقلبه إلى صورتها ومزاجها، وتبُثُّ فيه ما حصل فيها من الكيفيات والقوى، كالخميرة للخبز، تقلب العجين إلى ذاتها، وتعمل فيه ما حصل لها من الانفشاش والهشاشة ليحسُن هضمه في المعدة ويستحيل سريعًا إلى الغذاء. وكذا إكسير الذهب والفضة فيما يحصل فيه من المعادن، يصرفه إليهما ويقلبه إلى صوَرهما. هذا محصل زعمهم على الجملة.

فتجدهم عاكفين على هذا العلاج، يبتغون الرزق والمعاش فيه، ويتناقلون أحكامه وقواعده من كتب أئمة الصناعة من قبلهم، يتداولونها بينهم ويتناظرون في فهم لغوزها وكشف أسرارها، إذ هي في الأكثر تشبه المعمَّى، كتواليف جابر بن حيان في رسائله السبعين، ومَسْلَمة المجْريطي في كتاب **رتبة الحكيم**، والطُّغْرائي والمُغَيْربي في قصائده العريقة في إجادة النظم، وأمثالها، ولا يحلون من بعد هذا كله بطائل منها.

فاوضت يومًا شيخنا أبا البركات البلَّفيقي، كبير مشيخة الأندلس، في مثل ذلك، ووقفته على بعض التواليف فيها، فتصفَّحه طويلاً، ثم رده إلي وقال لي: "وأنا الضامن له أن لا يعود إلى بيته إلا بالخيبة".

ثم منهم من يقتصر في ذلك على الدلسة فقط، إما الظاهرة، كتمْويه الفضة بالذهب، أو النُحاس بالفضة، أو خلطهما على مثل تبْييض النحاس وتلْيينه بالزئبَق المصعَّد، فيجيء جسمًا معدنيًا شبيهًا بالفضة ويخفى إلا على النُّقّاد المهرَة.

فيُقدِّر أصحابُ هذه الدلَس من دلستهم هذه سكة يسرِّبونها في الناس ويطبعونها بطابع السلطان تَمْويهًا على الجمهور بالخلاص من الغش. وهؤلاء أخس الناس حرفة، وأسوأهم عاقبة، لتلبُّسهم بسرقة أموال الناس. فإن صاحب هذه الدلسة، إنما هو يدفع نحاسًا في الفضة، وفضة في الذهب ليستخلصها لنفسه. فهو سارق أو أشر من السارق.

ومعظم هذا الصنف لدينا بالمغرب من طلبة البربر المنتبذين بأطراف البقاع ومساكن الأغمار، يأوون إلى مساجد البادية، ويمَوّهون على الأغبياء* منهم بأن بأيديهم صناعة الذهب والفضة. والنفوس مولعة بحبها والاستهلاك** في طلبها، فيحصّلون من ذلك على معاش. ثم يبتغي ذلك عندهم تحت الخوف والرقبة إلى أن يظهر العجز وتقع الفضيحة، فيفر إلى مكان آخر، ويستجد حالاً أخرى في استهواء بعض أهل الدنيا بإطماعهم فيما لديْه. ولا يزالون كذلك في ابتغاء معاشهم.

وهذا الصنف لا كلام معهم، لأنهم بلغوا الغاية من الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة، ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم وتناوُلهم من حيث كانوا، وقطع أيديهم متى ظُهِرَ على شأنهم. لأن فيه إفسادًا للسكة التي تعُم بها البلْوى وهي متموّل الناس كافة. والسلطان مكلف بإصلاحها والاحتياط عليها والإشداد على مُفسدها.

وأما من انتحل هذه الصناعة ولم يرض بحال الدلسة، بل استنكف عنها ونزّه نفسه عن إفساد سكة المسلمين ونقودهم، وإنما يطلب إحالة الفضة إلى

* الأغنياء [ب]، [ت].

** والغرور [ب].

الذهب، والرصاص والنحاس والقصدير إلى الفضة بذلك النحو من العلاج بالإكسير الحاصل عنه، فلنا مع هؤلاء متكلّمٌ وبحث في مداركهم لذلك. مع أنا لا نعلم أن أحدًا من أهل العالم تم له هذا الغرض أو حصل منه على بغيته. إنما تذهب أعمارهم في التدبير والفهر والصلاية والتصعيد والتكليس واعتيَام الأخطار لجمع العقاقير والبحث عنها، ويتناقلون في ذلك حكايات وقعت لغيرهم ممن تم له الغرض منها، أو وقف على الوصول، يقنعون باستماعها والمفاوضة فيها، ولا يستريبون في تصديقها شأن الكَلفين المُغرمين بوساوس الأخبار فيما يتكلفون به. فإذا سُئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة، أنكروه وقالوا: "إنما سمعنا ولم نر". هكذا شأنهم في كل عصر وجيل.

واعلم أن انتحال هذه الصنعة قديم في العالم، وقد تكلم الناس فيها من المتقدمين والمتأخرين*. فلننقل مذاهبهم في ذلك، ثم نتلوه بما يظهر لنا فيها من التحقيق الذي عليه الأمر في نفسه. والله الموفق للصواب.

فنقول: إن مبنى الكلام في هذه الصناعة عند الحكماء على حال المعادن السبعة المتطرقة، وهي الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخارصيني[179]، هل هي مختلفات بالفصول وكلها أنواع قائمة بأنفسها، أو إنما هي مختلفة بخواص من الكيفيات، وهي كلها أصناف لنوع واحد.

فالذي ذهب إليه أبو نصر الفارابي وتابعه عليه حكماء الأندلس، أنها نوع واحد، وأن اختلافها بالكيفيات من الرطوبة واليبوسة، واللين، والصلابة، والألوان من الصفرة والبياض والسواد. وهي كلها أصناف لذلك النوع الواحد.

* والمتأخرين بما لم يشف صدراً. [ب].

(179) هو أشابة كان يقال أنها من أصل صيني، لا يعرف بالضبط من أي عناصر كان يتم تركيبها. انظر P. Kraus, *Jâbir Ibn Hayyân*, Textes choisis, Paris et Le Caire, 1354/1955, II, p. 22.

والذي ذهب إليه ابن سينا وتابعه عليه حكماء المشرق أنها مختلفة بالفصول، شأن سائر الأنواع".

وبنى أبو نصر الفارابي على مذهبه في اتفاقها بالنوع إمكان انقلاب بعضها إلى بعض لإمكان تبدل الأعراض حينئذ وعلاجها بالصنعة. فمن هذا الوجه، كانت صناعة الكيمياء عنده ممكنة سهلة المأخذ[180]. وبنى أبو علي ابن سينا على مذهبه في اختلافها بالنوع إنكار هذه الصنعة واستحالة وجودها، بناء على أن الفصل لا سبيل بالصناعة إليه، وإنما يخلقه خالق الأشياء ومُقدّرها، وهو الله عز وجل. والفصول مجهولة الحقائق رأسًا بالتصوّر، فكيف يحاول انقلابها بالصنعة[181]. وغلَّطَه الطُّغرائي، من أكابر أهل هذه الصنعة في هذا القول، وردَّ عليه بأن التدبير والعلاج ليس في تخليق الفصل وإبداعه، وإنما هو في إعداد المادة لقبوله خاصة. والفصل يأتي من بعد الإعداد من لدن خالقه وباريه، كما يفيض النور على الأجسام بالصقل والإمهاء، ولا حاجة بنا في ذلك إلى تصوُّره ومعرفته".

قال: "وإذا كنا قد عثرنا على تخليق[182] بعض الحيوانات مع الجهل بفصولها، مثل العقرب من التراب والتبن، ومثل الحيّات المتكوّنة من الشعر، ومثل ما ذكره أصحاب الفلاحة في تكوين النحل إذا فُقدت من عجاجيل البقر، وتكوين القصب من قرون ذوات الظلف وتصييره سكريًا بحشو القرون بالعسل بين ذلك الفلح للقرون، فما المانع إذن من العثور على مثل ذلك في المعادن؟ وهذا كله بالصناعة، وهي إنما موضوعها المادة. فيعدها التدبير والعلاج إلى قبول تلك الفصول، لا أكثر.

(180) انظر في هذا الموضوع الفارابي، **في وجوب صناعة الكيمياء**، تحقيق أيدين سيلي في *Belleten*, XV : 1951, 65-79. ويظهر من هذا النص أن الإحالة (المزعومة) إلى رأي أرسطو القائل بأن المعادن غير القابلة للاحتراق كلها من نوع واحد ولا تختلف سوى بعوارضها لم يأت إلا في الأخير وبصفة وجيزة.

(181) جاءت معالجة هذا الموضوع في **كتاب الشفاء**. في موقف ابن سينا من الكيمياء، انظر المراجع التي أحال إليها روزنتال في *The Muqaddimah*, III, p. 272-273, note 1090.

(182) في موضوع التخليق في الكيمياء عند المسلمين، انظر الفصل الثالث من كتاب بول كروس، *Jâbir Ibn Hayyan*, II.

قال: "فنحن نحاول مثل ذلك في الذهب والفضة، فنتخذ مادة نضعها للتدبير بعد أن يكون فيها استعداد أول لقبول صورة الذهب والفضة، ثم نحاولها بالعلاج إلى أن يتم فيها الاستعداد لقبول فصلها". انتهى كلام الطغرائي.

وهذا الذي ذكره في الرد على ابن سينا صحيح، لكن لنا في الرد على أهل هذه الصناعة مأخذ آخر يتبيَّن منه استحالة وجودها وبطلان مزعمهم أجمعين، لا الطغرائي ولا ابن سينا.

وذلك أن حاصل علاجهم أنهم بعد الوقوف على المادة المستعدة بالاستعداد الأول، يجعلونها موضوعًا ويحاذون في تدبيرها وعلاجها تدبير الطبيعة للجسم في المعدن حتى إحالته ذهبًا أو فضة، ويضاعفون القوى الفاعلة والمنفعلة ليتم في زمان أقصر. لأنه تبين في موضعه أن مضاعفة قوة الفاعل تنقص من زمن فعله، وتبين أن الذهب إنما يتم كوْنه في معدنه بعد ألف وثمانين من السنين، دورةَ الشمس الكبرى. فإذا تضاعفت القوى والكيفيات في العلاج، كان زمان كوْنه أقصر من ذلك ضرورة، على ما قلناه. أو يتحَرَّوْن بعلاجهم ذلك حصول صورة مزاجية لتلك المادة يصيِّرها كالخميرة، فتفعل في الجسم المعالج الأفاعيل المطلوبة في إحالته. وذلك هو الإكسير، على ما تقدم.

واعلم أن كل متكوّن من المولدات العنصرية فلا بد فيه من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة، إذ لو كانت متكافئة في النسبة لما تم امتزاجها. فلا بد من الجزء الغالب على الكل. ولا بد في كل ممتزج من المولدات من حرارة غريزية هي الفاعلة لكونه، الحافظة لصورته. ثم كل متكوّن في زمان، فلا بد من اختلاف أطواره وانتقاله في زمن التكوين من طور إلى طور، حتي ينتهي إلى غايته. وانظر شأن الإنسان في طور النطفة، ثم العلقة، ثم المضغة، ثـم التصوير، ثم الجنين، ثم المولود، ثم الرضيع، ثم، ثم، إلى نهايته، ونسب الأجزاء في كل طور تختلف مقاديرها وكيفياتها. وإلا لكان الطور بعينه الأول هو الآخر. وكذا الحرارة الغريزية في كل طور مخالفة لها في الطور الآخر.

فانظر إلى الذهب ما يكون له في معدنه من الأطوار منذ ألف سنة وثمانين، وما ينتقل فيه من الأحوال، فيحتاج صاحب الكيمياء أن يساوق فعل الطبيعة في المعدن ويحاذيه بتدبيره وعلاجه إلى أن تتم. ومن شرط الصناعة أبدًا تصوّر ما يُقصَد إليه بالصنعة. فمن الأمثال السائرة في ذلك للحكماء: "أول العمل آخر الفكرة، وآخر الفكرة أول العمل"[183]. فلا بد من تصوّر هذه الحالات للذهب في أحواله المتعدّدة ونِسَبها المتفاوتة في كل طور واختلاف الحار الغريزي عند اختلافها، ومقدار الزمان في كل طور، وما ينوب عنه من مقدار القوى المتضاعفة ويقوم مقامه، حتى يحاذي بذلك كله فعل الطبيعة في المعدن، أو تُعَد لبعض المواد صورةٌ مزاجية تكون كصورة الخميرة للخبز، وتفعل في هذه المادة بالمناسَبة لقواها ومقاديرها. وهذه كلها إنما يحصرها العلم المحيط، والعلوم البشرية قاصرة عن ذلك. وإنما حالُ من يدَّعي حصوله على الذهب بهذه الصنعة بمثابة من يدَّعي بالصنعة تخليق إنسان من المني. ونحن إذا سلمنا له الإحاطة بأجزائه ونسبة أطواره وكيفية تخليقه في رحمه وعلم ذلك علمًا محصلاً بتفاصيله حتى لا يشذَّ منه شيء عن علمه، سلمنا له تخليق هذا الإنسان. وأنى له ذلك.

ولنقرب هذا البرهان بالاختصار ليسهل فهمه، فنقول:

حاصل صناعة الكيمياء وما يدَّعونه بهذا التدبير أنه مساوقة الطبيعة المعدنية بالفعل الصناعي ومحاذاتها به إلى أن يتم كون الجسم المعدني أو تخليق مادة بقوى وأفعال وصورة مزاجية تفعل في الجسم فعلاً طبيعيًا فتصيِّره وتقلبه إلى صورتها. والفعل الصناعي مسبوق بتصوّرات أحوال الطبيعة المعدنية التي تُقصَد مساوقتها ومحاذاتها، أو فعل المادة ذات القوى فيها تصورًا مفصلاً واحدة بعد أخرى. وتلك الأحوال لا نهاية لها، والعلم البشري عاجز عن الإحاطة بما دونها، وهو بمثابة من يقصد تخليق إنسان أو حيوان أو نبات. هذا

(183) انظر كذلك ج 2، ص 340.

محصل هذا البرهان. وهو أوثق ما علمت. وليست الاستحالة فيه من جهة الفصول، كما رأيته، ولا من الطبيعة، إنما هو من تعذُّر الإحاطة وقصور البشر عنها. وما ذكره ابن سينا بمعزل عن ذلك.

وله وجه آخر في الاستحالة من جهة غايته. وذلك أن حكمة الله في الحجَرين وندورهما أنهما قيَم لمكاسب الناس ومتموّلاتهم. فلو حصل عليها بالصنعة لبطلت حكمة الله في ذلك، وكثر وجودهما حتى لا يحصل أحد من اقتنائهما على شيء[184].

وله وجه آخر من الاستحالة أيضًا، وهو أن الطبيعة لا تترك أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد. فلو كان هذا الطريق الصناعي الذي يزعمون أنه صحيح وأنه أقرب من طريق الطبيعة في معدنها وأقل زمانًا لما تركته الطبيعة إلى طريقها الذي سلكته في كون الفضة والذهب وتخليقهما.

وأما تشبيه الطُّغرائي هذا التدبير بما عثر عليه من مفردات لأمثاله في الطبيعة كالعقرب والنحل والحية وتخليقها، فأمر صحيح في هذه، أدّى إليه العثور كما زعم. وأما الكيمياء، فلم ينقل عن أحد من أهل العالم أنه عثر عليها ولا على طريقها. وما زال منتحلوها يخبطون فيها عشواء إلى هلم، ولا يظفرون إلا بالحكايات الكاذبة. ولو صح ذلك لأحد منهم لحفظه عنه ولده أو تلميذه أو أصحابه وتُنوقل في الأصدقاء، وضمن تصديقه صحة العمل بعده إلى أن ينتشر ويبلغ إلينا أو إلى غيرنا.

وأما قولهم إن الإكسير بمثابة الخميرة وأنه مركب يحيل ما حصل فيه ويقلبه إلى ذاته، فاعلم أن الخميرة إنما تقلب العجين وتعده للهضم، وهو فساد. والفساد في المواد سهل، يقع بأيسر شيء من الأفعال والطبائع. والمطلوب بالإكسير قلب المعدن إلى ما هو أشرف منه وأعلى، فهو تكوين وصلاح. والتكوين أصعب من الفساد. فلا يقاس الإكسير على الخميرة.

(184) الفارابي يعبر عن نفس الرأي في كتابه المذكور في حاشية رقم 180.

وتحقيق الأمر في ذلك أن الكيمياء، إن صح وجودها كما يزعم الحكماء المتكلمون فيها مثل جابر بن حيان ومَسْلَمة بن أحمد المجْريطي وأمثالهم، فليس من باب الصنائع الطبيعية، ولا تتم بأمر صناعي. وليس كلامهم فيها من منحى الطبيعيات، إنما هو من منحى كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق، وما كان من ذلك للحَلاج وغيره. وقد ذكر مسلمة في كتاب **الغاية** ما يشبه ذلك. وكلامه فيها في كتاب **رتبة الحكيم** من هذا المنحى، وكذلك كلام جابر في **رسائله**. ونحو* كلامهم فيه معروف، ولا حاجة بنا إلى شرحه.

وبالجملة، فأمرها عندهم من كليات الموالد الخارجة عن حكم الصنائع. فكما لا يتدبر ما منه الخشب والحيوان في يوم أو شهر خشب أو حيوان فيما عدا مجرى تخليقه، كذلك لا يتدبر ذهب من مادة الذهب في يوم ولا شهر، ولا يتغير طريق عادته إلا بإرفاد مما وراء عالم الطبائع وعمل الصنائع. فلذلك من طلب الكيمياء طلبًا صناعيًا ضيّع ماله وعمله، ويقال لهذا التدبير الصناعي "التدبير العَقيم"، لأن** نيْلها إن كان صحيحًا فهو واقع مما وراء الطبائع والصنائع. فهو كالمشي على الماء، وامتطاء الهواء، والنفوذ في كثائف الأجساد، ونحو ذلك من كرامات الأولياء الخارقة للعادة، أو مثل تخليق الطير، ونحوها من معجزات الأنبياء. قال تعالى: "وإذا تخلق من الطين كهيئة الطير، فينفخ فيه، فيكون طائرًا بإذن الله"(185).

وعلى ذلك، فسبيل تيسيرها مختلف بحسب حال من يؤتاها. فربما أوتيها الصالح، ويؤتيها غيره، فتكون عنده معارة. وربما أوتيها الطالح، ولا يملك إيتاءها فلا يتم في يد غيره. ومن هذا الباب يكون عملها سحريًا.

---

* **ذلك. ونحو** [ب].

** **وعمله، لأن** [ب].

(185) آية 110، سورة المائدة (5).

فقد* تبيَّن أنها إنما تقع بتأثيرات النفس وخوارق العادة، إما معجزة أوكرامة أو سحرًا. ولهذا كان كلام الحكماء فيها ألغاز، لا يظفر بتحقيقه إلا من خاض لجة من علوم السحرة، واطلع على تصرفات النفس في عالم الطبيعة.

وأمور خرق العادة غير منحصرة، ولا يقصد أحد إلى تحصيلها. والله بما يعلمون **محيط**(186).

وأكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو، كما قلناه، العجز عن الطريق الطبيعية للمعاش وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية كالفلاحة والتجارة والصناعة، فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها. وأكثر من يعنى بذلك الفقراء من أهل العمران، حتى في الحكماء المتكلمين في إمكانها واستحالتها. فإن ابن سينا، القائل باستحالتها، كان من عِلّية الوزراء، فكان من أهل الغنى والثروة، والفارابي، القائل بإمكانها، كان من أهل الفقر الذين يُعوزهم أدنى بلغة من المعاش وأسبابه. وهذه تهمة ظاهرة في أنظار النفوس المولعة** بطرقها وانتحالها. والله الرزاق ذو القوة المتين(187).

---

* هذه الفقرة لم ترد في [ب].

(186) آية 92، سورة هود (11).

** **في أنظار النفوس المولعة** [ب].

(187) آية 58 من سورة الذاريات (51).

[33] في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها*

اعلم أن العلوم البشرية خزانتُها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصّل لها ذلك بالتصوّر للحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانيًا، إما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعنى بإثباتها أو نفيها. فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بد من بيانها لآخر، إما على وجه التعليم أو على وجه المفاوضة لصقل الأفكار في تصحيحها.

وذلك البيان إنما يكون بالعبارة، وهي الكلام المركَّب من الألفاظ النطقية التي خلقها الله في عضْو اللسان مركّبة من الحروف. وهي كيفيات الأصوات المقطّعة بعضلة اللهاة واللسان ليتبيَّن بها ضمائر المتكلمين بعضهم لبعض في مخاطباتهم. وهذه رتبة أولى في البيان عما في الضمائر، وإن كان معظمها وأشرفها العلوم، فهي شاملة لكل ما يندرج في الضمير من خبر أو إنشاء على العموم.

* لم يرد هذا الفصل لا في [ب] ولا في [ج].

وبعد هذه الرتبة الأولى من البيان رتبة ثانية يؤدى بها ما في الضمير لمن توارى أو غاب شخصه وبعد، أو لمن يأتي بعد ولم يعاصره ولا لقيَه. وهذا البيان منحصر في الكتابة. وهي رقوم باليد، تدل أشكالها وصوَرُها بالتواضع على الألفاظ النطقية حروفًا بحروف، وكلمات بكلمات. فصار البيان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي. فلهذا كانت في الرتبة الثانية.

وأحد قسمي هذا البيان يدل على ما في الضمائر من العلوم والمعارف، فهو أشرفها. وأهل الفنون معتنون بإيداع ما يصل في ضمائرهم من ذلك في بطون الأوراق بهذه الكتابة لتُعلَم الفائدة في حصوله للغائب والمتأخر. وهؤلاء هم المؤلفون.

والتواليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثير ومنتقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول. وأما العلوم الفلسفية فلا اختلاف فيها، لأنها إنما تأتي على نهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه، جسمانيها وروحانيها، وفلكيها وعنصريها، ومجردها ومادتها. فإن هذه العلوم لا تختلف، وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التأريخية لاختلاف خارج الخبر.

ثم الكتابة مختلفة باصطلاحات البشر في رسومها وأشكالها، ويسمّى ذلك قلمًا وخطًا. فمنها الخط الحِمْيَري، ويسمَّى المُسْنَد، وهو كتابة حِمْيَر وأهل اليمن الأقدمين. وهو يخالف كتابة العرب المتأخرين من مُضَر، كما يخالف لغتهم، وإن كان الكل عربيًا، إلا أن ملكة هؤلاء في اللسان والعبارة غير ملكة أولائك، ولكل منهما قوانين كلية مستقراة من عبارتهم غير قوانين الآخرين. وربما يغلط في ذلك من لا يعرف ملكات العبارة.

ومنها الخط السرياني، وهو كتابة النَّبط والكَلدانِيين. وربما يزعم بعض أهل الجهل أنه الخط الطبيعي لقِدَمِه، فإنهم كانوا أقدر* الأمم. وهذا وهْم

* أقدم [ذ].

ومذهب عامي، لأن الأفعال الاختيارية كلها ليس شيء منها بالطبع، وإنما هو يستمر بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة، فيظنها المشاهد طبيعية، كما هو رأي كثير من البُلَداء في اللغة العربية. فيقولون العرب كانت تعرب بالطبع وتنطق بالطبع. وهذا وهم.

ومنها الخط العِبْراني الذي هو كتابة بني عابِر بن شالخ، من بني إسرائيل وغيرهم.

ومنها الخط اللطِيني، خط اللطينيين من الروم. ولهم أيضًا لسان مختص بهم.

ولكل أمة كتاب يُعزى إليها ويختص بها، مثل الترك والفرنج والهنود وغيرهم. وإنما وقعت العناية بالأقلام الثلاثة الأولى. أما السِّرْياني، فلقدمه، كما ذكرنا. وأما العربي والعِبْري، فلتنزل القرآن والتوراة بهما بلسانهما، وكان هذان الخطان بيانًا لمتلوهما. فوقعت العناية بمنظومها أولاً، وانبسطت قوانين لاطراد العبارة في تلك اللغة على أسلوبها لتُفهَم الشرائع التكليفية من ذلك الكلام الرباني. وأما اللطِيني، فكان الروم، وهم أهل ذلك اللسان، لما أخذوا بدين النصرانية، وهو كله من التوراة، كما سبق في أول الكتاب، ترجموا التوراة وكتب الأنبياء الإسرائيليين إلى لغتهم ليقتنصوا منها الأحكام على أسهل الطرق. وصارت عنايتهم بلغتهم وكتابتهم آكد من سواها. وأما الخطوط الأخرى، فلم تقع بها عناية، وإنما هي لكل أمة بحسب اصطلاحها.

ثم إن الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها وإلغاء ما سواها، فعدّوها سبعة.

أولها استنباط العلم بموضوعه وتقسيم أبوابه وفصوله وتتبّع مسائلة، أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقّق ويحرص على إيصاله لغيره لتعُم المنفعة به. فيودع ذلك في الكتاب في المصحف لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة، كما وقع في الأصول في الفقه، تكلم الشافعي أولاً في الأدلة

الشرعية اللفظية ولخّصها، ثم جاء الحنفية، فاستنبطوا مسائل القياس واستوعبوها، وانتُفع بذلك من بعدهم إلى الآن.

وثانيها أن يقف على كلام الأولين وتواليفهم فيجدها مستغلقة على الأفهام، ويفتح الله له في فهمها فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغلق عليه لتصل الفائدة لمستحقها. وهذه طريقة البيان لكتب المعقول والمنقول، وهو فصل شريف.

وثالثها أن يعثر المتأخر على غلط أو خطإ في كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله وبعُد في الإفادة صيتُه، ويستوثق في ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه، فيحرص على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعذّر محوُه ونزعُه بانتشارالتأليف في الآفاق والأعصار وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه. فيودع ذلك الكتاب ليقف الناظر على بيان ذلك.

ورابعها أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه، فيقصد الطَّلعُ على ذلك أن يتمم ما نقص من تلك المسائل ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله ولا يبقى للنقص فيه مجال.

وخامسها أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتَّبة في أبوابها ولا منتظمة، فيقصد المطّلع على ذلك أن يرتّبها ويهذبها ويجعل كل مسألة في بابها، كما وقع في **المدونة** من رواية سَحْنُون عن ابن القاسِم، وفي **العتبية** من رواية العُتْبِي عن أصحاب مالِك. فإن مسائل كثيرة من أبواب الفقه منها قد وقعت في غير بابها، فهذب ابن أبي زَيْد **المدونة**، وبقيت **العتبية** غير مهذبة، فتجد في كل باب مسائل من غيره، واستغنوا بـ **المدونة** وما فعله ابن أبي زيْد فيها والبرَاذِعي من بعده.

وسادسها أن تكون مسائل العلم مفرّقة في أبوابها من علوم أخرى، فينتبِه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجمع مسائله، فيفعل ذلك، ويظهر به فنٌ ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم، كما وقع في علم البيان. فإن عبد القاهر الجُرْجَاني وأبو يوسف السَّكّاكِي وجدوا مسائلة

مستقرية في كتب النحو، وقد جمع منها الجاحِظ في كتاب **البيان والتبيين** مسائل كثيرة تنبَّه الناس فيها لموضوع ذلك العلم وانفراده عن سائر العلوم. فكُتبت في ذلك تواليفهم المشهورة، وصارت أصولاً لفن البيان، ولقنها المتأخرون فأربوا فيها على كل متقدم.

وسابعها أن يكون الشيء من التواليف التي هي أمهات للفنون مطولاً مسهبًا، فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك بالاختصار والإيجاز وحذف المتكرر إن وقع، مع الحذر من حذف الضروري لئلا يُخِلَّ بمقصد المؤلف الأول.

فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها. وما سوى ذلك ففعل غير مُحتاج إليه، وخطأ عن الجادة التي يتعيَّن سلوكها في نظر العقلاء مثل انتحال ما تقدم لغيره من التواليف أن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه، أو يحذف ما يحتاج إليه في الفن، أو يأتي بما لا يحتاج إليه، أو يبدل الصواب بالخطإ، أو يأتي بما لا فائدة فيه. فهذا شأن الجهل والقحة. ولذا قال أرسطو لما عدّد هذه المقاصد وانتهى إلى آخرها فقال: "وما سوى ذلك ففضل أو شرَه"، يعني بذلك الجهل والقحة، نعوذ بالله من العمل فيما لا ينبغي للعاقل سلوكه.

والله يهدي للتي هي أقوم(188).

(188) آية 9، سورة الإسراء (17).

[34] في أن كثرة التواليف في العلوم عائقة عن التحصيل

اعلم أن مما أضرَّ الناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التواليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم وتعدّد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك، وحينئذ يُسَلَّم له منصب التحصيل. فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها، ولا يفي عمره بما كُتب في صناعة واحدة إذا تجرَّد لها، فيقع القصور ولا بد دون رتبة التحصيل.

وتمثَّلْ ذلك من شأن الفقه في المذهب المالكي بكتاب **المدونة** مثلاً* وما كُتب عليها من الشروحات الفقهية مثل كتاب ابن يونس، واللخمي، وكتاب ابن بشير، والتنبيهات، والمقدمات، وكذلك كتاب **العُتبية**، أختها، و**البيان**** **والتحصيل** الذي كتب عليها وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كُتب عليه. ثم إنه يحتاج إلى تمييز الطريقة القيروانية من القُرطبية والبغدادية والمصرية، وطرق المتأخرين عنهم، والإحاطة بذلك كله، وحينئذ يُسَلَّم له منصب الفتيا. وهي كلها متكررة، والمعنى واحد. والمتعلم مُطالَب باستحضار جميعها وتمييز

* الفقه في كتاب المدونة مثلاً [ب].

** والمقدمات، والبيان [ب].

ما بينها، والعمر ينقضي في واحد منها. ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط، لكان الأمر دون ذلك بكثير وكان التعليم سهلاً ومأخذه قريبًا، ولكنه داء لا يرتفع* لاستقرار العوائد عليه، فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها.

وتمثّلْ أيضًا علم العربية، من كتاب سِيبَوَيْه وجميع ما كُتب عليه، وطرق الكوفيين والبصريين والبغداديين والأندلسيين ومن بعدهم، وطرق المتقدمين والمتأخرين مثل ابن الحاجب، وابن مالك، وجميع ما كُتب في ذلك، وكيف يُطالَب به المتعلم وينقضي عمره دونه. ولا يطمع أحد في الغاية منه إلا في القليل النادر، مثل ما وصل إلينا بالمغرب لهذا العهد من تآليف رجل من أهل صناعة العربية من أهل مصر يُعرَف بابن هِشام، ظهر من كلامه فيه أنه استولى على غاية من مَلَكَة تلك الصناعة لم تحصل إلا لسِيبَوَيْه وابن جِنّي وأهل طبقتهما لعظم ملكته وما أحاط به من أصول ذلك الفن وتفاريعه وحسن تصرفه فيه. ودل ذلك على أن الفضل ليس منحصرًا في المتقدمين، سيما مع ما قررناه من كثرة الشواغب بعدد المذاهب والطرق والتآليف. ولكن فضل الله يؤتيه من يشاء(189)، وهذا نادر من نوادر الوجود. وإلا فالظاهر أن المتعلم لو قطع عمره في هذا كله لا يفي له بتحصيل علم العربية مثلاً، الذي هو آلة من الآلات ووسيلة. فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة ؟ ولكن الله يهدي من يشاء(190).

* هنا تنتهي الجملة في [ب].
(189) مثلا آية 54، سورة المائدة (54).
(190) مثلا آية 142، سورة البقرة (2).

[35] في أن كثرة الاختصارات الموضوعة في العلوم مخِلّة بالتعليم

ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم، يُولَعُون بها ويُدوِّنُون منها برنامجًا مختصرًا في كل علم يشتمل على حصْر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحَشْو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، فصار ذلك مُخِلاً بالبلاغة وعسيرًا على الحفظ. وربما عمدوا إلى الكتب الأمهات المطوّلة في الفنون للتفسير والبيان، فاختصروها تقريبًا* للحفظ كما فعله ابن الحاجِب في الفقه وأصول الفقه**، وابن مالِك في العربية، والخُونَجِي في المنطق، وأمثالهم. وهو فساد في التعليم، وفيه إخلال بالتحصيل.

وذلك لأن فيه تخليطًا على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه وهو لم يستعد لقبولها بعد. وهو من سوء التعليم كما سيأتي. ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبُّع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم لتزاحُم المعاني عليها واستخراج المسائل من بينها. لأن ألفاظ المختصرات نجدها لذلك صعبة

* الفن، تقريبا [ب].
** الفقه، وابن [ب].

عويصة، فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت. ثم بعد ذلك كله، فالمَلَكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات إذا تمَّ على سداده ولم تعقبه آفة، فهي مَلَكة قاصرة عن المَلَكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطوَّلة لكثرة ما يقع في تلك من التكرار والإطالة المفيدين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتصر عن التكرار قصرت الملكة بقلته، كشأن هذه الموضوعات المختصرة. فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين، فأركبوهم صعبًا بقطعهم عن تحصيل الملكات* النافعة وتمكنها.

ومن يهدي الله فلا مُضِلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له[191].

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

(191) آية 185، سورة الأعراف (7).

[36] في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته

اعلم أن تلقين المتعلمين للعلوم إنما يكون مفيدًا إذا كان على التدريج شيئًا فشيئًا وقليلاً قليلاً، يُلقَى عليه أولاً مسائل في كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب، ويُقَرَّب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويُراعَى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يورَد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك تحصُل له ملَكةٌ في ذلك العلم. إلا أنها قريبة وضعيفة، وغايتُها أنها هيَّأته لفهم الفن وتحصيل مسائله.

ثم يُرجَع به إلى الفن ثانية، فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوْفي الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه، إلى أن ينتهي إلى آخر الفن، فتجُود ملَكتُه.

ثم يُرجَع به وقد شدا، فلا يترك عويصًا ولا مبْهمًا ولا منغلقًا إلا أوضحه وفتح له مُقفله، فيخلُص من الفن وقد استولى على ملَكته.

هذا هو وجْه التعليم المفيد. وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكْرارات. وقد يحصُل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيَسَّر عليه.

وقد شاهدنا كثيرًا من المعلمين* لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طريق هذا التعليم** وإفادته، ويُحضرون المتعلمَ في أول تعليمه المسائل المُقْفَلة من العلم، يطالبونه بإحضار ذهنه في حلها، ويحسبون ذلك مرانًا على التعليم وصوابًا فيه، ويكلّفونه وَعْيَ ذلك وتحصيله. فيخلّطون عليه بما يلقُون له من غايات الفنون في مبادئها وقبل أن يستعد لفهمها، فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجًا.

ويكون المتعلم أول الأمر عاجزًا عن الفهم بالجملة، إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالمُثُل الحسّية. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرّج قليلاً قليلاً بمخالطة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه، والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه حتى تتم المَلَكة في الاستعداد ثم في التحصيل، ويُحيط بمسائل الفن. وإذا أُلقِيَت عليه الغايات في البداية وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كَلَّ ذهنُه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه فتكاسل عنه، وانحرف عن قبوله، وتمادى في هِجْرانه. وإنما أتى ذلك من سوء التعليم.

ولا ينبغي لمعلم أن يزيد متعلمَه على فهم كتابه الذي أكبَّ على التعليم منه بحسب طبقته وعلى نسبة قبوله للتعليم، مبتدئًا كان أو منتهيًا. ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيَه من أوله إلى آخره، ويحصّل أغراضه، ويستولي منه على ملَكة بها ينفذ في غيره. لأن المتعلم إذا حصّل مَلَكَة ما في علم من العلوم استعدَّ بها لقبول ما بقي، وحصَل له نشاطٌ في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق حتى يستولي على غايات العلم. وإذا خُلِط عليه الأمر، عجز عن الفهم وأدركه الكلال، وانطمس فكره، ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم. والله يهدي من يشاء[192].

* في جميع المخطوطات : المتعلمين، وهو خطأ واضح.

** يجهلون طرق التعليم [ب].

(192) آية 142، سورة البقرة (2).

وكذلك* لا ينبغي أن يُطوَّل على المتعلم في الفن الواحد والكتاب الواحد بتقطيع المجالس وتفريق ما بينها، لأنه ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها عن بعض، فيعسُر حصول الملكة بتفريقها. وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكر، مجانبة للنسيان، كانت الملكة أيسر حصولاً وأحكم ارتباطًا وأقرب صبغة للملكات، لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكرّره. وإذا تُنوسِيَ الفعل، تُنوسِيَت المَلَكَة الناشئة عنه. والله علّمكم ما لم تكونوا تعلمون[193].

ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يُخلَط على المتعلم علمان معًا، فإنه حينئذ قلَّ أن يظفر بواحد منهما لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهُّم الآخر، فيستغلقان معًا ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة. وإذا تفرّغ الفكر لتعلُّم ما هو بسبيله مقتصرًا عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله. والله الموفق للصواب.

واعلم** أيها المتعلم أني أتحفك بفائدة في تعلُّمك إن تلقّيْتها بالقبول وأمسكتها بيد الضنانة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة. وأقدم لك مقدمة تعينك على فهمها.

وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبدعاته. وهو فعل وحركة في النفس بقوة في البطن الأوسط من الدماغ. وتارة يكون مبدأً للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدأً لعلم ما لا يكون حاصلاً بأن يتوجّه إلى المطلوب وقد تَصَوَّر طرَفَيْه[194]، ويروم نفْيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحدًا، وينتقل إلى تحصيل وسط آخر إن كان متعددًا، ويصير إلى الظفر بمطلوبه. هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تَميَّزَ بها البشر عن سائر الحيوان.

* هذه الفقرة لم ترد في [ب].

(193) آية 239، سورة البقرة (2).

** المقطع من هنا إلى آخر الفصل لم يرد لا في [ب].

(194) يعني طرفي القياس.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه لِيُعلم سداده من خطئه. لأنها وإن كان الصواب لها ذاتيًا إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصوُّر الطرفين على غير صورتهما ومن اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتاج، فيُعين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إن عرض. فالمنطق إذًا أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها. ولكونه أمرًا صناعيًا استُغنِيَ عنه في الأكثر. ولذلك نجد كثيرًا من فحول النُّظار في الخليقة يحصِّلون على المطالب في العلوم دون علم صناعة علم المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم مُعين. ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فتُفضي بهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب، كما فطرها الله عليه.

ثم دون هذا الأمر الصناعي الذي هو المنطق مقدمة أخرى من التعليم، وهي معرفة الألفاظ ودلالتها على المعاني الذهنية، تؤديها من مشافهة الرسوم بالكتاب ومشافهة اللسان النطق بالخطاب. فلا بد أيها المتعلم من تجاوزك هذه الحُجُب كلها إلى الفكر في مطلوبك. فأولاً دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة، وهي أخفها. ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة. ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق. ثم تلك المعاني مجرَّدة في الفكر اشتراكًا يُقْتَنَصُ بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمة الله ومواهبه. وليس كل واحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة، ولا يقطع هذه الحُجُب في التعليم بسهولة. بل ربما وقف الذهن في حُجُب الألفاظ بالمناقشات، أو عثر في اشتراك الأدلة بشغَب الجدَل والشبهات فقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يخلص من تلك الغمرة إلا القليل ممن هداه الله تعالى. فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتياب في فهمك أو تشغِيب بالشبُهات في ذهنك، فاطرح ذلك، وانبذ حُجُب الألفاظ وعوائق الشبُهات، واترك الأمر الصناعي على جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرت عليه، وسَرِّحْ نظرك فيه، وفرِّغْ ذهنك للغوْص على مرامك منه، واضعًا

قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك، متعرضًا للفتح من الله تعالى كما فتح عليهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون[195]. فإذا فعلت ذلك، أشرقَت عليك أنوارالفتح من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإلهام للوسط الذي جعله الله من مفيضات هذا الفكر وفَطَرَهُ عليك، كما قلناه. وحينئذ، فارجع إلى قوالب الأدلة وصوَرها، فافرغه فيها ووفِّه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسُه صُوَر الألفاظ، وأبرزْه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيقَ العُرى صحيح البُنيان.

وأما إن وقفت عند المناقشة في الألفاظ والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعدّدة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا يتميز جهة الحق منها، إذ جهة الحق إنما تتميَّز إذا كانت بالطبع. فيستمر ما حصل من الشك والارتياب، وتنْسدِل الحجُب على المطلوب، وتقعد بالناظر عن تحصيله. وهذا شأن الأكثر من النظار المتأخرين، سيما من سبقت له عُجمة في لسانه فربطت على ذهنه، أو من حصل له شغف بالقانون المنطقي وتعصّب له فاعتقد أنه الذريعة بالطبع إلى درك الحق، فيقع في الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها لا يكاد يخلص منها. والذريعة إلى درك الحق بالطبع، إنما هو الفكر الطبيعي، كما قلناه، إذا جُرِّدَ عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه لرحمة الله. وأما المنطق، فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر. فاعتمد ذلك، واستمطر رحمة الله متى أعْوَزَك فهمُ المسائل تشرقْ عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب.

والله الهادي برحمته. وما العلم إلا من عند الله.

(195) آية 239، سورة البقرة (2).

[37] في أن العلوم الآلية لا يوسع فيها الأنظار ولا تفرغ المسائل*

اعلم أن العلوم المتعارَفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات، كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والإلاهيات من الفلسفة، وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم، كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين.

فأما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار. فإن ذلك يزيد طالبها تمكُّنًا في ملَكَته وإيضاحًا لمعانيها المقصودة.

وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالهما، فلا ينبغي أن يُنظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يُوسع فيها الكلام، ولا يُفرع المسائل، لأن ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له، لا غير. فكلما خرجت عن ذلك، خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لَغْوًا، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها.

* هذا الفصل لم يرد لا في [ب] ولا في [ح]. والأصل المعتمد هنا هو [ج].

وربما يكون ذلك عائقًا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم، والعمر يقصُر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة. فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضْييعًا للعمر وشغلاً بما لا يعني.

وهذا كما فعله المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق، لا بل وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها نقلاً واستدلالاً، وأكثروا من التفاريع والمسائل بما أخرجها عن كونها آلة وصيّرها مقصودة بذاتها. وربما يقع فيها لذلك أنظار ومسائل لا حاجة بها في العلوم المقصودة بالذات، فتكون لأجل ذلك لغوًا وتُضِر بالمتعلم على الإطلاق لاهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من هذه الآلات والوسائل. فإذا قطعوا العمر في هذه الوسائل، فمتى يظفرون بالمقاصد؟

فلهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا فيها ولا يستكثروا من مسائلها، ويأخذون بالمتعلم في الغرض منها ويقفوا به عنده. ومن نزعت همته بعد ذلك إلى شيء من التوغُّل، ورأى من نفسه قيامًا بذلك وكفاية به، فليختر لنفسه.

وكل مُيسَّر لما خُلق له.

[38] في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه

اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين أخذ به أهل الملة ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب في رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث، وصار القرآن أصل التعليم الذي يُبْنَى عليه ما يحصل بعده من المَلَكَات. وسبب ذلك أن تعليم الصغار أشد رسوخًا، وهو أصل لما بعده. لأن السابق الأول إلى القلوب كالأساس للملكات، وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما يُبْنَى عليه.

واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان باختلافهم في اعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات.

فأما أهل المغرب، فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تلعيم القرآن فقط، وأخذهم* أثناء ذلك المدارسة بالرسم ومسائله واختلاف حَمَلَة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من

* فقط، وأخذهم بمدارسته واستظهاره على قراءة ورش أولاً الذي عليه ضبط مصاحفهم، ثم أخذهم [ب].

فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يحذق في ذلك أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعًا عن العلم بالجملة. وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قراء البربر، أمم المغرب، في ولدانهم إلى أن يُجَاوِزُوا حد البلوغ إلى الشبيبة. وكذا في الكبير إذا راجع مدارسة القرآن بعد طائفة من عمره. فهم لذلك أقوَم على رسم القرآن وحفظه من سواهم.

وأما أهل الأندلس، فمذهبُهم تعليم القراءة والكتاب من حيث هو. وهذا هوا الذي يراعونه في التعليم. إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأسّه ومنبع الدين والعلوم، جعلوه أصلاً في التعليم. فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب، والترسيل، وأخذهم بقوانين العربية وحفظها، وتجويد الخط والكتاب. ولاتختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها، إلى أن يخرج الولد من عمرالبلوغ إلى الشبيبة وقد شدا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما، وبرز في الخط والكتاب، وتعلّق بأذيال العلم على الجملة لو كان فيها سَنَد لتعليم العلوم. لكنهم ينقطعون عند ذلك لانقطاع سَنَد التعليم في آفاقهم، ولا يحصل بأيديهم إلا ما حصل من ذلك التعليم الأول. وفيه كفاية لمن أرشده الله تعالى واستعداد إذا وجد المعلم.

وأما أهل إفريقية، فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها. إلا أن عنايتهم بالقرآن واستظهار الولدان إياه ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراآته أكثر مما سواه. وعنايتهم بالخط تبع لذلك. وبالجملة، فطريقهم في تعليم الولدان أقرب إلى طريقة أهل الأندلس، لأن سند طريقتهم في ذلك متصل بمشيخة الأندلس الذين أجازوا عند تغلّب النصارى على شرق الأندلس واستقروا بتونس. وعنهم أخذ ولدانهم بعد ذلك.

وأما أهل المشرق، فيخلطون في التعليم كذلك على ما يبلغنا، ولا أدري بم عنايتهم منها. والذي[*] يُنقل لنا أن عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشبيبة، ولا يخلطونه بتعليم الخط. بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراده، كما تُتَعَلَّمُ سائر الصنائع، ولا يتداولونها في مكاتب الصبيان، وإذا كتبوا لهم الألواح فبخط قاصر عن الإجادة. ومن أراد تعلم الخط فعلى قدر ما يسنح له بعد ذلك من الهمة في طلبه ويبتغيه من أهل صنعته.

فأما أهل إفريقية والمغرب، فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة. وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله. فهم مصروفون كذلك عن الاستعمال على أساليبه، فلا[**] تحصل لصاحبه مَلَكَة في اللسان العربي. وحظه الجمود في العبارات، وقلة التصرف في الكلام. وربما كان أهل إفريقية في ذلك أخف من أهل المغرب لما يخلطون في تعليمهم القرآن بعبارات[***] العلوم في قوانينها، كما قلناه. فيقتدرون على شيء من التصرف ومحاذاة المثل بالمثل. إلا أن مَلَكَتهم في ذلك قاصرة عن البلاغة لما أن أكثر محفوظهم عبارات العلوم النازلة عن البلاغة، كما سيأتي في فصله.

وأما أهل الأندلس، فأفادهم التفنُّن في التعليم وكثرة رواية الشعر والترسيل ومدارسة العربية من أول العمر حصول ملَكَة صاروا بها أعرف في اللسان العربي، وقصروا في سائر العلوم لبعدهم عن مدارسة القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها. فكانوا لذلك أهل خط وأدب بارع أو مقصِّر على حسب ما يكون التعليم الثاني من بعد تعليم الصبى.

* المقطع من هنا إلى آخر الفقرة لم يرد في [ب]،ونجد عوضه الجملة التالية : **والذي ينقل لنا أن عنايتهم بالعلم والخط أكثر.**

** **أساليبه والاحتذاء بها، فلا** [ب].

*** **القرآن وعبارات** [ب].

ولقد ذهب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب **رحلته** إلى غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم، كما هو مذهب أهل الأندلس. قال :"لأن الشعر ديوان العرب. ويدْعُو إلى تقديمه وتقديم العربية في التعليم ضرورة فساد اللغة. ثم تنتقل منه إلى الحساب، فتمرن فيه حتى ترى القوانين. ثم تنتقل إلى درس القرآن، فإنه يتيسّر عليك بهذه المقدمة". ثم قال : "ويا غفلة أهل بلادنا في أن يُؤخذ الطفل بكتاب الله في أول أمره، يقرأ ما لم يفهم، وينصب في أمرٍ غيرُه أهم عليه منه". قال : "ثم ينظر في أصول الدين، ثم أصول الفقه، ثم الجدل، ثم الحديث وعلومه." ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علمان، إلا أن يكون المتعلم قابلاً لذلك بجوْدة الذهن والنشاط.

هذا ما أشار إليه القاضي رحمه الله تعالى. وهو لعمري مذهب حسن. إلا أن العوائد لا تساعد عليه، وهي أملك بالأحوال. ووجه ما اختصت به العوائد من تقديم دراسة القرآن إيثار التبرّك والثواب، وخشية ما يعترض الولد في جنون الصبى من الآفات والقواطع عن العلم فيفوته القرآن. لأنه ما دام في الحجر منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ وانحل من ربقة القهر فربما عصفت به رياح الشبيبة فألقته بساحل البطالة. فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن له لئلا يذهب خلوًا منه. ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبول التعليم لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى ما أخذ به أهل المغرب والمشرق.

ولكن الله يحكم ما يشاء، لا معقب لحكمه[196].

(196) آية 41، سورة الرعد (13).

[39] في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم

وذلك أن إرهاف الحد في التأديب مضر بالمتعلم، سيما في أصاغر الولد، لأنه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسْف والقهْر من المتعلمين والمماليك أو الخدم سطا به القهر، وضيَّق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعا إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفًا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلَّمه المكر والخديعة كذلك. وصارت له هذه عادة وخُلُقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحَمِيّة والمدافعة عن نفسه أو منزله، وصار عِيَالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس وعاد أسفل سافلين*.

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف. واعتبره في كل من يُملَك أمرُه عليه ولا تكون المَلَكَة الكافلة له رفيقة به، تجد ذلك فيهم استقراءً. وانظره في اليهود وما حصل فيهم بذلك من خلق السوء، حتى أنهم يُوصَفون في كل أفق وعصر بـ "الخُرْج"، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيْد. وسببه ما قلناه.

* بنشاطها، وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل سافلين.[ب].

فلذلك* ينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يشْتدوا عليهم في التأديب. وقد قال أبو محمد بن أبي زَيْد في كتابه الذي ألّفه في حكم المعلمين والمتعلمين فقال: "لا ينبغي للمؤدب للصبيان أن يزيد في ضربهم إذا احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئًا". ومن كلام عمر رضي الله عنه: "من لم يؤدّبه الشرع لا أدّبه الله"، حرصًا على صوْن النفوس عن مذلة التأديب، وعلمًا بأن المقدار الذي عيَّنه الشرع لذلك أملك له، فإنه أعلم بمصلحته.

ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده. قال خَلَف الأحْمَر(197): "بعث إلي الرشيد لتأديب ولده محمد الأمين فقال: "يا أحمر، إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه، فصيّر يدك عليه مبسوطة، وطاعته لك واجبة. فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين: أقرئه القرآن، وعرفه بالأخبار، وروه الأشعار، وعلمه السنن. وبصره بمواقع الكلام وبدئه، وامنعه من الضحك إلا في أوقاته. وخذه بتعظيم مشائخ بني هاشم إذا دخلوا عليه ورفْع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه. ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تُحزنه، فتُمِيت ذهنه. ولا تمعن في مسامحته، فيستحلي الفراغ ويألفه. وقوّمه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أبَاهُما فعليك بالشدة والغِلْظَة".

* الفقرة التي تبتدئ من هنا لم ترد في [ب].
(197) الصواب: خلف بن أحمر.

[40] في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم

والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلونه من المذاهب والفضائل تارة علمًا وتعليمًا وإلقاءً، وتارة محاكاة وتلقينًا بالمباشرة. إلا أن حصول المَلَكَات عن المباشرة والتلقين أشد استحكامًا وأقوى رسوخًا. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول المَلَكَة ورسوخها.

والاصطلاحات أيضًا في تعليم العلوم مخلِّطة على المتعلم، حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء من العلم، ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم وتعداد المشائخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرّد العلم عنها، ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل. وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات، ويصحح معارفه ويميِّزها عن سواها، مع تقوية ملكاته بالمباشرة والتلقين وكثرتها من المشيخة عند تعدّدهم وتنوّعهم. وهذا لمن يسّر الله عليه طرق العلم والهداية.

فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشائخ ومباشرة الرجال. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم[198].

(198) آية 142، سورة البقرة (2).

[41] في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها

والسبب في ذلك أنهم معتادون للنظر الفكري والغوْص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أمورًا كلية عامة ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات. وأيضًا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، أو لا تصير بالجملة إلى مطابقة وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فيطلب مطابقة ما في الخارج لها، وعكس الأنظار في العلوم العقلية التي يطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعوّدون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية، لا يعرفون سواها.

والسياسة، يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها. فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور.

فيكون العلماء لأجل ما تعوّدوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط الكثير، أو لا يؤمَن عليهم.

ويلحق بهم أهل الذكاء والكَيْس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوْص في المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

والعامي السليم الطبع، المتوسط الكَيْس بقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه، يقتصر لكل مادة على حكمها في كل صنف من الأحوال أو الأشخاص على ما اختص به، ولا يُعَدِّي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابح لا يفارق الموج عند البر. قال:

ولا توغلن إذا ما سبحت   فإن السلامة في الساحل

فيكون مأمونًا من النظر في سياسته، مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه. فيحسُن معاشُه، وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره. وفوق كل ذي علم عليم(199).

ومن هنا تعلم أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع، وبعدها عن المحسوس. فإنها نظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليست كذلك، لأنها خيالية، وصوَر المحسوس حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه(200).

(199) آية 76، سورة يوسف (12).

(200) انظر ص 91.

[42] في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم

من الغريب الواقع أن حَمَلة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبه، فهو أعجمي في لغته ومرباه ومشيخته. مع* أن الملة عربية، وصاحب شريعتها عربي**.

والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة. وإنما أحكام الشريعة، التي هي أوامرالله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنة بما تلقَّوه من صاحب الشرع*** وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين ولا دُفعوا إليه ولا دعتهم إليه حاجة.

وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين. وكانوا يسمُّون المختصين بحمل ذلك ونقله "القرّاء"، أي الذين يقرؤون الكتاب وليسوا أمّيين لما أن الأمّية يومئذ صفة عامة في الصحابة بما كانوا عربًا، فقيل لحملة القرآن يومئذ

* النادر. مع [ب].

** نهاية الجملة في [ب] : عربي، والقرآن الذي تنبعث منه علومها كلها عربي.

*** هنا تنتهي الجملة في [ب].

"قرّاء" إشارة إلى هذا. فهم* قراء لكتاب الله والسنة المأثورة عن الله لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعية إلا منه ومن الحديث الذي هو في غالب موارده تفسير** له وشرح. قال صلى الله عليه وسلم :"تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله وسُنتي"(201).

فلما بَعُد النقل من لدن دولة الرشيد فما بعد، احتيج إلى وضع التفاسير القرآنية وتقييد الحديث مخافة ضياعه. ثم احتيج إلى معرفة الأسانيد وتعديل الرواة للتمييز بين الصحيح من الإسناد وما دونه***. ثم كثر استخراج أحكام الواقعات من الكتاب والسنة، وفسد مع ذلك اللسان، فاحتيج إلى وضع القوانين النحوية، وصارت العلوم الشرعية كلها ملَكَات في الاستنباط والاستخراج والتنظير والقياس. واحتاجت إلى علوم أخرى هي وسائل لها من معرفة قوانين العربية، وقوانين ذلك الاستنباط والقياس، والذب عن العقائد الإيمانية بالأدلة**** لكثرة البِدع والإلحاد. فصارت هذه الأمور كلها علومًا ذات ملَكَات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع. وقد كنا قدمنا أن الصنائع من منتحَل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها(202)، فصارت العلوم لذلك حضرية، وبعُد العرب عنها وعن سوقها. والحضَر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تَبَعٌ للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف، لأنهم أقوَم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس. فكان صاحب صناعة النحو سِيبَوَيْه، والفارِسي من بعده، والزجّاج من بعدهما. وكلهم عجم*****

* **الكتاب. فهم** [ب].

** **قراء الكتاب والسنة المأثورة عن نبيه، لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعية إلا منه ومن الحديث الذي كان تفسير**[ب].

(201) انظر في نفس الموضوع، بتعبير مختلف *Concordance, I, 270a, 1. 24*.

*** **الصحيح وما دونه في الحديث. ثم** [ب].

**** هنا تنتهي الجملة في [ب].

(202) انظر ج 2، ص 288-289.

***** نهاية الجملة في [ب].وفي نفس المخطوطة لم ترد الجملة التي تلي.

في أنسابهم. وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب، وصيَّروه قوانين وفنًا لمن بعدهم. وكذلك حملة الحديث الذين حفظوه على أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مسْتعجَمون* باللغة والمربى لاتساع الفن بالعراق وما بعده. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجمًا، كما تعرف، و كذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسِّرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم. وظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم : "لو تعلَّق العلم بأعناق السماء لناله قوم من فارس"(203).

وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة، فشغلتهم الرياسة في الدولة العباسية وما دُفعوا إليه من القيام بالملك عن القيام بالعلم والنظر فيه. فإنهم كانوا أهل الدولة وحاميتها وأولي سياساتها، مع ما يلحقهم من الأنَفة من انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع. والرؤساء أبدًا يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها. ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولَّدين، وما زالوا يرون لهم حق القيام به، فإنه دينهم وعلومهم، ولا يحتقرون حملتها كل الاحتقار.

حتى إذا خرج الأمر من العرب جملة وصار للعجم، صارت العلوم الشرعية غريبة النسب عند أهل الملك بما هم عليه من البعد عن نسبها. وامتُهن حملتها بما يرون أنهم بعداء عنهم، مشغولون بما لا يجدي عليهم في الملك والسياسة، كما** ذكرناه في فصل المراتب الدينية. فهذا الذي قررناه هو السبب في أن كان حملة الشريعة أو عامتهم عجمًا.

وأما العلوم العقلية أيضًا، فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميَّز حملة العلم ومؤلفوه، واستقر العلم كله صناعة. فاختصت بالعجم، وتركها العرب، وانصرفوا عن انتحالها، فلم*** يحملها إلا المعرَّبون من العجم، شأن

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

(203) انظر **مسند** ابن حنبل، ج 2، ص 297، 420، 422، 469.

** **نسبها. وصار حاملها من جملة أهل الحرف، فامتهنوهم وامتهنوا مراتبهم، كما** [ب].

*** **صناعة. واستهجنها العرب، استنكفوا عن انتحالها أو عدت في جملة الصنائع، فلم**[ب].

الصنائع ، كما قلناه أولاً. ولم* يزل ذلك في الأمصار الإسلامية ما دامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق وخُراسان وما وراء النهر. فلما خربت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة التي هي سِرُّ الله في حصول العلوم والصنائع ، ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم من البداوة، واختص العلم بالأمصار الموفورة الحضارة. ولا أَوْفَرَ اليوم حضارة من مصر. فهي أم العالم، وإيوان الإسلام، وينبوع العلوم والصنائع[204]. وبقي بعض الحضارة في ما وراء النهر لما هنالك من الحضارة بالدولة التي فيها. فلهم بذلك حصة من العلوم والصنائع لا تُنكَر. وقد دلَّنا على ذلك كلام بعض علمائهم في تواليف وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سَعْد الدين التفْتازاني[205]. وأما غيره من العجم، فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونَصِير الدين الطُّوسي كلامًا يُعوَّل على نهايته في الإجادة.

فاعتبر ذلك وتأمَّلْه ترى عجبًا في أحوال الخليقة. والله يخلق ما يشاء، لا إله إلا هو[206].

* المقطع من هنا إلى آخر الفقرة لم يرد في [ب].

(204) في التعبير عن إعجاب ابن خلدون بحضارة مصر، انظر كذلك **التعريف**، ص 246.

(205) انظر ص 76 أعلاه.

(206) مثلا آية 47، سورة آل عمران (3) ؛ وآية 163، سورة البقرة (2).

[43] في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصّرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي

والسر في ذلك أن مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية من بين العلوم الشرعية التي هي أكثر مبحاثها في الألفاظ وموادها من الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولغاتها المؤدية لها هي كلها في الخيال، وبين العلوم العقلية، وهي في الذهن.

واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني، يؤديها بعض إلى بعض بالمشافهة في المناظرة والتعليم وممارسة البحث في العلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك. والألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام على المعاني. ولا بد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها بمعرفة دلالاتها اللغوية عليها، وجوْدة المَلَكَة للناظر فيها، وإلا فيعتاص عليه اقتناصها، زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياص.

وإذا كانت ملَكته في تلك الدلالات راسخة بحيث تتبادرالمعانى إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها، شأن البديهي والجِبِلّي، زال ذاك الحجاب بالجملة بين المعاني والفهم، أو خفّ، ولم يبق إلا معاناة ما في المعاني من المباحث فقط. هذا كله إذا كان التعليم تلقينًا وبالخطاب والعبارة. وإما إن احتاج المتعلم إلى الدراسة والتقليد بالكتاب ومشافهة الرسوم الخطية من

الدواوين بمسائل العلوم، كان هنالك حجاب آخر بين الخط ورسومه في الكتاب وبين الألفاظ المقولة في الخيال. لأن رسوم الكتابة لها دلالة خاصة على الألفاظ المقولة، وما لم تُعرف تلك الدلالة تعذّرت معرفة العبارة. وإن عُرفت بملكة قاصرة كانت معرفتها أيضًا قاصرة. ويزداد على الناظر والمتعلم بذلك حجاب آخر بينه وبين مطلوبه من تحصيل ملكات العلوم أعوَص من الحجاب الأول. وإذا كانت ملكته في الدلالة اللفظية والخطية مستحكَمة، ارتفعت الحُجُب بينه وبين المعاني، وصار إنما يعاني فهم مباحثها فقط. هذا شأن المعاني مع الألفاظ والخط بالنسبة إلى كل لغة. والمتعلمون لذلك في الصغر أشد استحكاماً لملكاتهم.

ثم إن الملة الإسلامية لما اتسع ملكها واندرجت الأمم في طيّها ودرست علوم الأولين بنُبُوَّتِها وكتابها، وكانت أمّية النزعة والشعار فأخذها الملك والعزة وسخّرت* الأمم لهم بالحضارة والتهذيب، وصيّروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت نقلاً، فحدثت فيهم الملكات، وكثرت الدواوين والتواليف، وتشوّفوا إلى علوم الأمم فنقلوها بالترجمة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارهم وجرّدوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم، وأربوا فيها على مداركهم، وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسيًا منسيًا وطللاً مهجورًا وهباءً منثوراً. وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب، ودواوينها المسطرة بخطهم. واحتاج القائمون بالعلوم إلى معرفة الدلالات اللفظية والخطية في لسانهم دون ما سواه من الألسن، لدروسها وذهاب العناية بها.

وقد تقدم لنا أن اللغة ملكة في اللسان، وكذا الخط صناعة ملكتها في اليد. فإذا تقدمت في اللسان ملكة العجمة، صار مقصرًا في اللغة العربية لما قدمناه من أن الملكة إذا تقدمت في صناعة بمحل، فقل أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى. وهو ظاهر. وإذا كان مقصرًا في اللغة العربية ودلالاتها اللفظية والخطية اعتاص عليه فهم المعاني منها، كما مر. إلا أن تكون ملكة العجمة

* **سخرية** [ح] و [ج]، ومن الواضح أن الصواب : **سخرت**.

السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية كأصاغر أبناء العجم الذين يُربّون مع العرب قبل أن تستحكم عجمتهم فتكون اللغة العربية كأنها السابقة لهم، ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية. وكذا أيضًا شأن من سبق له تعلم الخط الأعجمي قبل العربي.

ولهذا نجد الكثير من علماء الأعاجم في دروسهم ومجالس تعليمهم يعدلون عن نقل التفاسير من الكتب إلى قراءتها ظاهرًا، يخففون بذلك عن أنفسهم مؤنة بعض الحجُب ليقرب عليهم تناول المعاني. وصاحب الملكة في العبارة والخط مستغْن عن ذلك لتمام ملَكته، وأنه صار له فهم الأقوال من الخط والمعاني من الأقوال كالجِبلَّة الراسخة، وارتفعت الحجُب بينه وبين المعاني.

وربما يكون الدؤوب على التعليم والمران على اللغة وممارسة الخط يُفضيان بصاحبهما إلى تمكن الملكة، كما نجده في الكثير من علماء الأعاجم. إلا أنه في النادر. وإذا قُورن بنظيره من علماء العرب وأهل طبقته منهم كان باع العربي أطول وملكته أقوى لما عند المستعجَم من الفتور بالعجمة السابقة التي تؤثر القصور بالضرورة.

ولا يُعترض ذلك بما تقدم بأن علماء الإسلام أكثرهم العجم، لأن المراد بالعجم هنالك عجم النسب لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنها سبب لانتحال الصنائع والملكات، ومن جملتها العلوم. وأما عجمة اللغة، فليست من ذلك، وهي المرادة هنا. ولا يُعترض ذلك أيضًا مما كان لليونانيين في علومهم من رسوخ القدم، فإنهم إنما تعلّموها من لغتهم السابقة لهم وخطهم المتعارف بينهم. والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه ومن غير خطه الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجابًا، كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس، والروم، والترك، والبربر، والفرنج، وسائر من ليس من أهل اللسان العربي. وفي ذلك آيات للمتوسّمين[207].

(207) آية 75، سورة الحجر (15)

[44] في علوم اللسان العربي

وأركانها أربعة : وهي اللغة، والنحو، والبيان، والأدب. ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهما بلغة العرب، ونَقَلَتُها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلها من لغتهم. فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة. وتتفاوت في التأكد بتفاوت مراتبها في التوْفية بمقصود الكلام حسبما يتبيَّن في الكلام عليها فنّاً فنّاً. والذي يتحصَّل أن الأهم المقدَّمَ منها هو النحو إذ به تتبَيَّنُ أصول المقاصد بالدلالة، فيُعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر. ولولاه لجُهل أصل الإفادة.

وكان من حق اللغة التقديم لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغير، بخلاف الإعراب الدال على الإسناد والسند والمسنَد إليه، فإنه تغيّر بالجملة، ولم يبق له أثر. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة. وليس كذلك اللغة. والله أعلم.

النحـو

اعلم أن اللغة في المتعارَف هي عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لساني* ناشئ عن القصد بإفادة الكلام. فلا بد أن تصير ملَكَة متقررة في العُضْوَ الفاعل لها، وهو اللسان(208).

وهو في كل أمة بحسب اصطلاحهم. وكانت الملَكة الحاصلة من ذلك للعرب أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات التي تعيّن الفاعل من المفعول من المجرور، أعني المضاف، ومثل** الحروف التي تفضي بالأفعال، أي الحركات، إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ أخرى. وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب. وأما غيرها من اللغات، فكل معنى أو حال لا بد له من ألفاظ تخصه بالدلالة. وكذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدره بكلام العرب. وهذا هو معنى قوله صلى الله عليه وسلم : "أوتيت جوامع الكَلِم، واختُصِر لي الكلام اختصارًا"(209). فصار للحروف في لغتهم والحركات والأوضاع، أي الهيْئات، اعتبار*** في الدلالة على المقصود غير متكلفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها، إنما هي ملَكَة في ألسنتهم يأخذها الآخر من الأول، كما يأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا.

فلما جاء الإسلام، وفارقوا الحِجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيّرت تلك الملَكَة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمتعرّبين من العجم. والسمع أبو الملكة اللسانية. ففسدت بما أُلقِيَ إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع، وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأسًا، ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

(208) انظر كذلك ص 204 أعلاه.

** المجرور، ومثل [ب].

(209) انظر *Concordance* I, 365a ؛ وابن الرشيق، **العمدة**، القاهرة، 1934/1353، ج 1، ص 422.

*** والحركات اعتبار [ب].

الفهوم.(210) فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطَّرِدة شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام*، ويلحقون الأشباه منها بالأشباه، مثل أن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمبتدا مرفوع. ثم رأوا تغير الدلالة بتغير هذه الحركات، فاصطلحوا على تسميته إعرابًا، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً، وأمثال ذلك. وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم، فقيّدوها بالكتاب، وجعلوها صناعة مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو.

وأول من كتب فيها أبو الأسْوَد الدُّؤَلي، من بني كِنانة، ويقال بإشارة** عَلِي، رضي الله عنه. لأنه رأى تغيّر الملكة فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاصرة المستقرأة. ثم كتب فيها الناس من بعده، إلى أن انتهت إلى الخَلِيل بن أحمد الفَرَاهِيدي، أيام الرشيد***، أحوَج ما كان الناس إليها لذهاب تلك الملكة من العرب، فهذب الصناعة**** وكمل أبوابها. وأخذها عنه سِيبَوَيْه، فكمل تفاريعها واستكثر من أدلتها وشواهدها، ووضع فيها **كتابه** المشهور الذي كان إمامًا لكل ما كتب فيها من بعده. ثم وضع أبو عَلِي الفارِسي وأبو القاسِم الزَّجَّاجِي كتبًا مختصرة للمتعلمين يحذون فيها حذو الإمام في **كتابه**.

ثم طال الكلام في هذه الصناعة، وحدَث الخلافُ بين أهلها في الكوفة والبصرة، المِصْرَين القديمين للعرب. وكثرت الأدلة والحِجَاج بينهم، وتباينت الطرق في التعليم، وكثر الاختلاف في إعراب كثير من آي القرآن باختلافهم في تلك القواعد، وطال***** ذلك على المتعلمين. وجاء المتأخرون بمذاهبهم في الاختصار فاختصروا كثيرًا من ذلك الطول، مع استيعابهم لجميع ما نقل،

(210) انظر كذلك ص 253-254 أسفله.

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

** بني كنانة بإشارة [ب].

*** أحمد، أيام [ب].

**** هنا تنتهي الجملة في [ب].

***** باختلافهم في مسائلها. وطال [ب].

كما فعله الزَّمَخْشَري في **المفصل**، وابن الحاجب في **المقدمة*** له. وربما ينظموا ذلك نظمًا مثل ابن مالِك في **الأرْجُوزتين** الكبرى و الصغرى، وابن مُعْطِي في **الأرجوزة الألفية**.

وبالجملة، فالتواليف في هذا الفن أكثر من أن تُحصَى أو يُحاط بها، وطُرُق التعليم فيها مختلفة. فطريقة المتقدمين مغايرة لطريقة المتأخرين، والكوفيون والبصريون والبغداديون والأندلسيون مختلفة طرُقهم كذلك. وقد كادت هذه الصناعة أن تؤذِن بالذهاب لما رأينا من النقص في سائر العلوم والصنائع بتناقص العمران. ووصل إلينا بالمغرب لهذه العصور ديوان من مصر منسوب إلى جمال الدين بن هشام، من علمائها، استوفى** فيه أحكام الإعراب مجملة ومفصّلة، وتكلم على الحروف والمفردات والجمل، وحذف ما في الصناعة من المتكرّر في أكثر أبوابها***، وسماه **بالمغني**(211) **في الإعراب**. وأشار إلى نُكت إعراب القرآن كلها وضبطها بأبواب وفصول وقواعد انتظمت سائرها. فوقفنا منه على علم جم يشهد بعلو قدره في هذه الصناعة ووفور بضاعته منها. وكأنه ينحو في طريقته منحى نحاة أهل المَوْصِل، اقتفوا أثر ابن جِنِّي واتبعوا مصطلح تعليمه. فأتى من ذلك بشيء عجيب دال على قوة ملَكته واضطلاعه.

والله يزيد في الخلق ما يشاء(212).

علـم اللغـة

وهذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية. وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو ب"الإعراب"، واستُنبطت

* فعله ابن مالك في كتاب التسهيل وأمثاله، أواقتصارهم على المبادئ، كما فعله الزمخشري في المفصل وابن الحاجب في المقدمة. [ب].

** جمال الدين بن هشام، استوفى [ب].

*** المقطع من هنا إلى آخر الفقرة لم يرد في [ب].

(211) العنوان الكامل: **المغني اللبيب عن كتب الأعاريب**.

(212) الآية الأولى من سورة فاطر (35).

القوانين لحفظها كما قلناه، ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم حتى تأدّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستُعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلاً مع هُجْنة المتعرِّبين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خِشْية الدروس وما ينشأ عنه الجهل بالقرآن والحديث.

فشمَّر كثير من أئمة اللسان لذلك، وأمْلَوا فيه الدواوين. وكان سابق الحَلَبَة في ذلك الخَلِيل بن أحمد الفَرَاهِيدي، ألف فيها كتاب **العيْن**، فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها من الثنائي، والثلاثي، والرباعي، والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي.

وتأتّى له حصر ذلك بوجوه عددية حاصرة. وذلك أن جملة الكلمات الثنائية تخرج من جمع الأعداد على التوالي من واحد إلى سبعة وعشرين. وهو دون نهاية حروف المعجم بواحد. لأن الحرف الواحد منها يؤخذ مع كل واحد من السبعة والعشرين، فيكون سبعة وعشرين كلمة ثنائية. ثم يؤخذ الثاني مع الستة والعشرين كذلك، ثم الثالث والرابع. ثم يؤخذ السابع والعشرون مع الثامن والعشرين، فيكون واحدًا. فيكون كلها أعدادًا على توالي العدد من واحد إلى سبعة وعشرين. فتُجمع كما هي بالعمل المعروف عند أهل الحساب*، وهو أن تجمع الأول مع الأخير، ثم تضرب المجموع في نصف العدة، ثم تُضاعف لأجل قلب الثنائي، لأن التقديم والتأخير بين الحروف معتبَر في التركيب، فيكون الخارج جملة الثنائيات.

وتخرج الثلاثيات من ضرب عدد الثنائيات فيما يجتمع من واحد إلى ستة وعشرين على توالي العدد. لأن كل ثنائية تزيد عليها حرفًا فتكون ثلاثية. فتكون الثنائية بمنزلة الحرف الواحد مع كل واحد من الحروف الباقية، وهي ستة وعشرون حرفًا بعد الثنائية. فتجمع من واحد إلى ستة وعشرين على

* هنا تنتهي الجملة في [ب].

توالي العدد، وتضرب فيه جملة الثنائيات. ثم تضرب الخارج في ستة، جملة مقلوبات الكلمة الثلاثية. فيخرج مجموع تراكيبها من حروف المعجم. وكذلك في الرباعي والخماسي. فانحصرت له التراكيب بهذا الوجه.

ورتب أبوابه على حروف المعجم بالترتيب المتعارف، واعتمد فيه ترتيب المخارج. فبدأ بحروف الحلق، ثم ما بعده من حروف الحنك، ثم الأضراس، ثم الشفة. وجعل حروف العلة آخرًا، وهي الحروف الهوائية. وبدأ من حروف الحلق بالعَيْن، لأنه الأقصى منها. فلذاك سُمي الكتاب ب **العين**، لأن المتقدمين كانوا يذهبون في تسمية دواوينهم إلى مثل هذا، وهو تسميته بأول ما يقع فيه من الكلمات والألفاظ.

ثم بيَّن المهمَل منها والمستعمَل. وكان المهمل في الخماسي والرباعي أكثر لقلة استعمال العرب له لثقله. ولحق به الثنائي لقلة دوَرَانه. وكان الاستعمال في الثلاثي أغلب، فكانت أوضاعه أكثر لدورانه. وضمَّن الخليل ذلك كله كتاب **العين**، واستوعبه أحسن استيعاب وأوفاه.

وجاء أبو بكر الزُّبَيْدي، مُكَتِّب هشام المؤيَّد بالأندلس في المائة الرابعة، فاختصره مع المحافظة على الاستيعاب، وحذف منه المهمَل كله وكثيرًا من شواهد المستعمَل، ولخصه للحفظ أحسن تلخيص.

وألف الجَوْهَري، من المشارقة، كتاب **الصِّحاح** على الترتيب المتعارَف لحروف المعجم. فجعل البداية منها بالهمزة، وجعل الترجمة بالحروف على الحرف الأخير من الكلمة لاضطرار الناس في الأكثر إلى أواخر الكلِم*. فيجعل ذلك بابًا، ثم يأتي بالحروف أول الكلمة على ترتيب حروف المعجم أيضًا ويُترجَم عليها بالفصول، إلى آخرها. وحصر اللغة اقتداء بحصر الخليل.

* هنا تنتهي الفقرة في [ب].

ثم ألف فيها من الأندلسيين ابن سِيده، من أهل دانْية في دولة عَلِي بن مُجَاهِد، كتاب **المُحْكَم** على ذلك المنحى من الاستيعاب، وعلى نحو ترتيب كتاب **العين**، وزاد فيه التعرض لاشتقاقات الكلم وتصريفها، فجاء من أحسن الدواوين. ولخصه ابن أبي الحُسَين، صاحب المستنصر من ملوك الدولة الحفصية بتونس، وقلب ترتيبه إلى ترتيب كتاب **الصِّحاح** في اعتبار أواخر الكَلِم وبناء التراجم عليها، فكانا توْءَمي رحم وسليلي أُبُوَّة*. ولكُرَاع، من أئمة اللغة، كتاب **المنجد**، ولابن دُرَيْد كتاب **الجمهرة**، ولابن الأنْبَاري كتاب **الزاهر**.

هذه أصول كتب اللغة فيما علمناه. وهناك مختصرات أخرى مختصة بصنف من الكلمات ومستوعبة لبعض الأبواب أو لكلها. إلا أن وجه الحصر فيها خفي، ووجه الحصر في تلك الكتب جلي من قبل التراكيب، كما رأيت.

ومن الكتب الموضوعة أيضًا في اللغة كتاب الزمَخْشَري في المجاز، وسماه **أساس البلاغة**، بيَّن فيه كل ما تجوَّزت به العرب من الألفاظ، وفيما تجوزت به من المدلولات. وهو كتاب شريف الإفادة.

ثم لما كانت العرب تضع الشيء لمعنى على العموم، ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظًا أخرى خاصة بها فرق ذلك عندنا بين الوضع والاستعمال، واحتاج إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ. كما وُضع "الأبيض" لكل ما فيه بياض، ثم اختص الأبيض من الخيل بـ"الأشهب"، ومن الأنسان بـ"الأزهر"، ومن الغنم بـ"الأملح"، حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلها لحنًا وخروجًا عن لسان العرب.

واختص بالتأليف في هذا المنحى الثَّعالبي، وأفرده في كتاب له سماه **فقه اللغة**. وهو من آكد ما يأخذ به اللغوي نفسه أن يحرف استعمال العرب عن

* هنا تنتهي الفقرة في [ب].

مواضعه. فليس معرفة الوضع الأول بكاف في التركيب حتى يشهد له استعمال العرب. وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره حذرًا أن يكثر لحنُه في الموضوعات اللغوية في مفرداتها وتراكيبها، وهو أشر من اللحن في الإعراب وأفحش.

وكذلك ألف بعض المتأخرين في الألفاظ المشتركة، وتكفل بحصرها. وإن لم يبلغ إلى النهاية في ذلك، فهو مستوعب للأكثر.

وأما المختصرات الموجودة في هذا الفن المخصوصة بالمتداوَل من اللغة الكثير الاستعمال تسهيلاً لحفظها على الطالب، فكثيرة، مثل **الألفاظ** لابن السِّكِّيت، و**الفصيح** لثَعْلَب، وغيرهما. وبعضها أقل لغة من بعض باختلاف نظرتهم في الأهم على الطالب للحفظ.

والله الخلاق العليم.

واعلم* أن النقل الذي تثبت به اللغة إنما هو النقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا نقل أنهم وضعوها، لأنه متعذر وبعيد، ولم يعرف لأحد منهم.

وكذلك لا تثبت اللغات بقياس ما لم يُعرف استعماله على ما عُرف استعماله بجامع يشهد باعتباره في الأول، شأن القياسات الفقهية، فيثبت "الخمر" لـ"لنبيذ" باستعماله في ماء العنب باعتبار الإسكار الجامع. لأن شهادة الاعتبار في باب القياس، إنما مدركها الشرع الدال على صحة القياس من أصله، وليس لنا مثله في اللغة إلا بالعقل. وهو تحكم. وعلى هذا جمهور الأئمة. وإن مال إلى القياس فيها القاضي [الباقلاني]، وابن سُرَيْج، وغيرهما، لكن القول بنفيه أرجح. ولا تتوهَّمن أن إثبات اللغة من باب الحدود اللفظية، لأن الحد راجع إلى المعاني في تُبْيان أن مدلول اللفظ المجهول الخفي هو مدلوله الواضح المشهور، واللغة إثبات أن لفظ كذا لمعنى كذا، والفرق في غاية الظهور.

* المقطع من هنا إلى نهاية النص في اللغة لم يرد في [ب].

علـــم البيــان

هذا العلـم حادث في الملة بعد علـم العربية واللغة. وهو من العلو م اللسانية لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده وتقصد بها الدلالة عليه من المعاني. وذلك أن الأمور التي يقصد بها المتكلم إفادة السامع من كلامه هي إما تصوّر في مفردات تسند ويسند إليها، و يفضي بعضها إلى بعض، والدالة على هذه هي المفردات من الأسماء والأفعال والحروف، وإما تمييز المسندات من المسند إليها والأزمنة، ويدل عليها بتغيير الحركات، وهو الإعراب وأبنية الكلمات. وهذه كلها هي صناعة النحو.

ويبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات المحتاجة للدلالة أحوال المتخاطبين والفاعلين وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج إلى الدلالة عليه لأنه من تمام الإفادة. وإذا حصلت للمتكلم، فقد بلغ غاية الإفادة في كلامه. وإذا لم يشتمل منها على شيء، فليس من جنس كلام العرب. فإن كلامهم واسع ، ولكل مقام عندهم مقال يختص به، بعد كمال الإعراب والإبانة.

ألا ترى أن قولهم : "زيد جاءني" مغاير لقولهم : "جاءني زيد"، من قِبَل أن المتقدم منهما هو الأهم عند المتكلم. فمن قال "جاءني زيد" أفاد أن اهتمامه بالمجيء قبل الشخص المسنَد إليه، ومن قال "زيد جاءني" أفاد أن اهتمامه بالشخص قبل المجيء المسند*. وكذلك التعبير عن أجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصول أو مبهم أو معرفة.

وكذا تأكيد الإسناد في الجملة، كقولهم** : "زيد قائم" و"إن زيدًا قائم" و"إن زيدًا لقائم" متغايرة كلها في الدلالة. وإن استوَت من طريق الإعراب، فإن الأول العاري عن التأكيد إنما يفيد الخالي الذهن. والثاني المؤكد بـ "إن" يفيد المتردد. والثالث يفيد المنكر. فهي مختلفة.

* هنا تنتهي الفقرة في [ب].
** **وكذلك قولهم** [ب].

وكذلك تقول : "جاءني الرجل". ثم تقول مكانه بعينه : "جاءني رجل" إذا قصدت بذلك التنكير تعظيمه، وأنه رجل لا يعادله أحد من الرجال.

ثم* الجملة الإسنادية تكون خبرية، وهي التي لها خارج تطابقه أو لا، وإنشائية، وهي التي لا خارج لها، كالطلب وأنواعه.

ثم قد يتعيَّن ترك العاطف بين الجملتين إذا كان للثانية محل من الإعراب. فيتنزَّل بذلك منزلة التابع المفرد نعتاً أو توكيداً أو بدلاً، فلا عطف. أو يتعيَّن العطف إذا لم يكن للثانية محل من الإعراب.

ثم يقتضي المحل الإطناب أو الإيجاز، فيورد الكلام عليهما.

ثم قد تدل باللفظ ولا تريد منطوقه، وتريد لازمه، إن كان مفرداً كما تقول : "زيد أسد"، ولا تريد حقيقة الأسد المنطوقة، وإنما تريد شجاعته اللازمة، وتسندها إلى زيد. وتسمَّى هذه "استعارة". وقد تريد باللفظ المركب الدلالة على ملزومه، كما تقول : "زيد كثير رماد القدر"، وتريد به ما لز م ذلك عنه من الجود وقِرَى الضيوف، لأن كثرة الرماد ناشئة عنهما، فهي دالة عليهما. وهذه كـلـها دلالات زائدة على دلالات الألفاظ المفرد والمركب. وإنما هي هيآت وأحوال للواقعات جُعلت للدلالة عليها أحوال وهيآت في الألفاظ، كل بحسب ما يقتضيه مقامه.

فاشتمل هذا العلم المسمَّى بـ "البيان" على البحث عن هذه الدلالة التي للهيآت والأحوال في المقامات، وجُعل على ثلاثة أصناف :

الصنف الأول يبحث عن هذه الهيآت والأحوال حتى يطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال. ويسمَّى "علم البلاغة".

والصنف الثاني يُبحث فيه عن الدلالة على لازم اللفظ أو ملزومه، وهي الاستعارة والكناية، كما قلناه، ويسمَّى "علم البيان".

* هذه الفقرة والفقرتان اللتان تليهاها لم تردا في [ب].

وألحقوا بهما صنفًا آخر، وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق، إما بسجع يفصّله، أو بتجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع أوزانَه، أو توْرية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما، أو طباق بالتقابُل بين الأضداد، وأمثال ذلك*. وتسمَّى عندهم "علم البديع".

وأُطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدَثين اسم "البيان". وهو اسم الصنف الثاني، لأن الأقدمين أول ما تكلموا فيه.

ثم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى، وكتب فيها جَعْفَر بن يحْيَى، والجاحِظ، وقُدامة، وأمثالهم إملاءات غير وافية بها. ثم لم تزل مسائل الفن تكمل شيئًا فشيئًا إلى أن مخض السَّكَّاكي زبدته، وهذب مسائله، ورتب أبوابه على نحو ما ذكرناه آنفًا من الترتيب، وألف كتابه المسمَّى **بالمفتاح في النحو والتصريف والبيان**، فجعل هذا الفن من بعض أجزائه. وأخذه المتأخرون من كتابه، ولخصوا منه أمهات هي المتداولة لهذا العهد كما فعله السَّكاكي في **كتاب التِّبيان**، وابن مالِك في **كتاب المِصباح**، وجلال الدين القَزْويني في **كتاب الإيضاح** وفي **كتاب التلخيص**، وهو أصغر حجمًا من **الإيضاح**. والعناية لهذا العهد به عند أهل المشرق في الشرح والتعليم منه أكثر من غيره.

وبالجملة، فالمشارقة على هذا الفن أقوَم من المغاربة. وسببه، والله أعلم، أنه كمالي في العلوم اللسانية. والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران، والمشرق أوفر عمرانًا من المغرب، كما ذكرناه. أو نقول لعناية العجم، وهم معظم أهل المشرق، بـ **تفسير الزمَخْشري**، وهو كله مَبْنِي على هذا الفن، بل هو أصله. وإنما** اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألقابًا وعدّدوا أبوابًا ونوّعوا أنواعًا زعموا أنهم أحصوها من لسان العرب. وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزْيين

* المقصود بإرادة معنى أخفى منه أو أمثال ذلك. [ب].
** ذكرناه. وإنما [ب].

الألفاظ وأن علم البديع سهل المأخذ. وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيهما، فتجافوا عنهما. وممن ألف في البديع من أهل إفريقية ابن رَشِيق، و**كتاب العُمدة** له مشهور. وجرى كثير من أهل إفريقية والأندلس على منحاه.

واعلم أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة. وهي أعلى مراتب الكمال مع الكلام فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجوْدة رصفها وتركيبها. وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن دركه. وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر* ذوقه. فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقامًا في ذلك لأنهم فرسان الكلام وجهابذته**، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحه.

وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون. وأكثر تفاسير المتقدمين غُفْل منه، حتى ظهر جار الله الزَّمَخْشَري ووضع كتابه في التفسير، وتتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن بما يبدي البعض من إعجازه. فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البِدَع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة. ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنة، مع وفور بضاعته من البلاغة. فمن أحكم عقائد السنة وشارك في هذا الفن بعض المشاركة حتى يقتدر على الرد عليه من جنس كلامه، أو يعلم أنها بدعة فيعرض عنها ولا تضره في معتقَده، فإنه*** يتعيَّن عليه النظر في هذا الكتاب للظفر بشيء من غرائب الإعجاز، مع السلامة من البِدع والأهواء.

والله الهادي من يشاء إلى سواء السبيل[213].

* مقدار [ب].
** هنا تنتهي الجملة في [ب].
* بدعة، فيسكت عنها، فإنه [ب].
(213) آية 60، سورة المائدة (5).

علـم الأدب

هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم. فيجمعون لذلك مِن حِفْظ كلام العرب[*] ما عساه تحصل به الملكة من شعر عالي الطبقة، وسجع متساو[**] في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقة يستقري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعض من أيام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة. والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه، فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقَّف عليه فهمه.

ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن، قالوا: "الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف"، يريدون من علوم اللسان، أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهي القرآن والحديث، إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية[214] في أشعارهم وترسيلهم[215] بالاصطلاحات العلمية. فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم ليكون قائمًا على فهمها.

وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين، وهي **أدب الكاتب** لابن قُتَيْبَة، و**كتاب الكامل** للمُبَرِّد، و**كتاب البيان والتبيين** للجاحِظ[216]، و**كتاب النوادر** لأبي عَلِي القَالي البغدادي. وما سوى هذه الأربعة، فتبع لها وفروع عنها. وكتب المحْدَثين في ذلك كثيرة.

[*] المقصود منه ثمرته، وهو من كلام العرب [ب].

[**] مستو في [ب].

(214) في شأن التورية، انظر ص 246 أعلاه و297 أسفله.

(215) كما يظهر من **التعريف**، كان لابن خلدون اهتمام خاص بموضوع الترسيل. انظر **التعريف**، ص 70. انظر كذلك أسفله ص 293.

وقد كان الغناء في الصدر الأول من أجزاء هذا الفن لما هو تابع للشعر، إذ الغناء إنما هو تلحينه. وقد كان الكتاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به حرصًا على تحصيل أساليب العرب وفنونهم. فلم يكن انتحاله قادحًا في العدالة والمروءة[*]. وكان سلف أهل الحِجاز بالمدينة وغيرها ينتحلون ذلك، وهم الحجة على من سواهم.

وقد ألف القاضي أبو الفَرَج الإصْفَهاني، وهو ما هو، كتابه في **الأغاني**، جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم، وجعل مبناه على الغناء في المائة صوْت التي اختارها المغنُّون للرشيد، فاستوعب فيه ذلك أتم استيعاب وأوفاه. ولعمري إنه ديوان العرب وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال، ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه. وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب ويقف عندها، وأنَّى له بها.

ونحن الآن نرجع بالتحقيق على الإجمال فيما تكلمنا عليه من علوم اللسان.

والله الهادي للصواب.

(216) سبق أن تكلم ابن خلدون عن الجاحظ كأحد مؤسسي علم البيان. انظر ص 208 أعلاه.

[*] هنا تنتهي الفقرة في [ب].

[45] في أن اللغة ملكة صناعية

اعلم أن اللغات كلها مَلَكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع. وهذا هو معنى البلاغة.

والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه لِلذّات صفة، ثم يتكرر، فيكون حالاً. ومعنى الحال أنه صفة غير راسخة. ثم يزيد التكرار، فيكون مَلَكة، أي صفة راسخة. فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولاً. ثم يسمع التراكيب بعدها، فيلقنها كذلك. ثم لا يزال سماعهم* لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر، إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة، ويكون كأحدهم.

* كذا في جميع المخطوطات. والأرجح والأقرب للمعني يقتضي: **سماعه**

هكذا تصيّرت الألسُن واللغات من جيل إلى جيل، وتعلمها العجم والأطفال. وهذا معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع، أي بالملكة* الأولى التي أُخذت عنهم ولم يأخذوها من غيرهم.

ثم إنه لما فسدت هذه الملكة لُمضَر بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها أن الناشئ من الجيل صار يستمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع** كيفيات العرب أيضًا، فاختلط عليه الأمر، وأخذ من هذه وهذه. فاستُحدث ملكة، وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي.

ولهذا كانت لغة قُرَيْش أفصح اللغات العربية وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثَقِيف، وهُذَيْل، وخُزَاعَة، وبني كِنَانة، وغَطَفَان، وبني أَسَد وبني تَمِيم. وأما من بعُد عنهم من رَبِيعة، ولَخْم، وجُذَام، وغَسَّان، وإِيَاد، وقُضَاعَة، وعرب اليمن المجاورين لأمم الفُرس والروم والحَبَشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بُعدهم عن قُرَيْش، كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية. والله أعلم.

* هنا تنتهي الجملة في [ب].
** مقصوده، **ويسمع** [ب].

[46] في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مُضَر ولغة حِمْيَرَ

وذلك أنا نجدها في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المُضَري، ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعيين الفاعل من المفعول. فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير، وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد. إلا أن البيان والبلاغة في اللسان المُضَري أكثر وأعرق، لأن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها. ويبقى ما تقتضيه الأحوال، ويسمَّى بساط الحال، محتاجاً إلى ما يُدَل عليه. وكل معنى لا بد وأن تكتنفه أحوال تخصُّه، فيجب أن تُعتبر تلك الأحوال في تأدية المقصود، لأنها صفاته. وتلك الأحوال في جميع الألسُن أكثر ما يُدل عليها بألفاظ تخصُّها بالوضع. وأما في اللسان العربي، فإنما يُدل عليها بأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم، وتأخير، أو حذف، أو حركة إعراب. وقد يُدل عليها بالحروف غير المستقلة.

ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفيات، كما قدمناه. فكان الكلام العربي لذلك أوجز وأقل ألفاظًا وعبارة من جميع الألسُن. وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم : "أوتيتُ جوامع الكلم، واختُصر لي الكلام اختصارًا".

واعتبر ذلك بما يُحكى عن عيسى بن عمر، وقد قال له بعض النحاة : "إني أجد في كلام العرب تكرارًا في قولهم : "زيد قائم، وإن زيدًا قائم، و إن زيدًا لقائم، والمعنى واحد"". فقال له : "إن معانيها مختلفة. والأول إفادته الخالي الذهن عن قيام زيد، والثاني لمن سمعه فأنكره، والثالث لمن عُرف بالإصرار على إنكاره. فاختلفت الدلالة باختلاف الأحوال".

وما زالت هذه البلاغة والبيان ديْدن العرب ومذهبهم لهذا العهد. ولا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة، أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركُهم عن التحقيق حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد، اعتبارًا بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه. وهي مقالة دسّها التشيّع في طباعهم وألقاها القصور في أفئدتهم. وإلا فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى، والتعبير عن المقاصد والتفاوت فيه بتفاوت الإبانة موجود في كلامهم لهذا العهد. وأساليب اللسان وفنونه* من النظم والنثر موجود في مخاطباتهم. وفيهم الخطيب المصقّع في محافلهم ومجامعهم، والشاعر المفلّق على أساليب لغتهم، والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك. ولم يُفقد من أحوال اللسان المدوّن إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط، الذي لزم في لسان مُضَر طريقة واحدة ومهْيَعًا معروفًا، وهو الإعراب. وهو بعض من أحكام اللسان.

وإنما وقعت العناية بلسان مُضَر(217)، لما فسد بمخالطتهم الأعاجم حين استولوا على ممالك العراق والشام ومصر والمغرب، وصارت ملكته على غير الصورة التي كانت أولاً، فانقلب لغة أخرى. وكان القرآن متنزلاً به، والحديث النبوي منقولاً بلغته، وهما أصل الدين والملة، فخُشي تناسيهما

* قوته [ج]. [ث].

(217) نجد عند مجد الدين بن الأثير (انظر النهاية في غريب الحديث، طبعة القاهرة، 1904/1322، ج 1، ص 4) تفسيراً للعناية التي أحيطت بها لغة مضر تشبه بصفة مدهشة ما جاء عند ابن خلدون.

وانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي تنزلا به. فاحتيج إلى تدْوين أحكامه ووضع مقايسه واستنباط قوانينه، وصار علمًا ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل سمّاه أهله بـ "علم النحو" و"صناعة العربية". وأصبح فنًا محفوظًا وعلمًا مكتوبًا وسُلمًا إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله راقيًا.

ولعلنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرَيْنا أحكامه، نعتاض عن الحركات الإعرابية التي فسدت في دلالتها بأمور أخرى وكيفيات موجودة فيه، وتكون لها قوانين تخصها، أو لعلها تكون في أواخره، على غير المنهاج الأول في لغة مُضَر. فليست اللغات وملكاتها مجانًا.

ولقد كان اللسان المُضَري مع اللسان الحِمْيَري بهذه المثابة، وتغيّرت عند مُضَر كثير من موضوعات اللسان الحِمْيَري. وتصريف كلماته يشهد بذلك الأنقال الموجودة لدينا، خلافًا لمن يحمله القصور على أنهما لغة واحدة ويلتمس إجراء اللغة الحِمْيَرية على مقاييس اللغة المُضَرية وقوانينها، كما يزعم بعضهم في اشتقاق "القيل" في اللسان الحميري من "القول"، وكثير من أشباه هذا. وليس ذلك بصحيح. ولغة حِمْيَر لغة أخرى مغايرة للغة مُضَر في الكثير من أوضاعها وتصاريفها وحركاتها، كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مُضَر. إلا أن العناية بلسان مُضَر من أجل الشريعة، كما قلناه، حمل* على ذلك الاستقراء والاستنباط، وليس عندنا نحن لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه.

ومما وقع في لغة هذا الجيل العربي لهذا العهد حيث كانوا من الأقطار، شأنهم في النطق بالقاف. فإنهم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار، كما هو مذكور في كتب العربية أنه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى، ولا ينطقون بها أيضًا من مخرج الكاف، وإن كان أسفل من موضع الكاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هي، بل يجيئون بها متوسّطة بين

* قلناه، وحمل [ج]. وهو الصواب.

الكاف والقاف. وهذا موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أو شرق، حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال ومختصًا بهم، لا يشاركهم فيه غيرهم. حتى أن من يريد التعرب والانتساب إلى الجيل والدخول فيه يحاكيهم في النطق بها. وعندهم إنه إنما يتميّز العربي الصريح من الدخيل في العروبية أو الحضري بالنطق بهذه القاف. ويظهر من ذلك أنها لغة مُضَر بعينها. فإن هذا الجيل الباقين معظمهم ورياستهم شرقًا وغربًا في ولد مَنْصُور بن عِكْرِمَة بن خَصَفَة بن قَيْس بن عَيْلان بن سُلَيْم بن مَنْصُور، ومن بني عامِر بن صَعْصَعَة بن مُعَاوِيَة بن بَكْر بن هَوَازِن بن مَنْصُور. وهم لهذا العهد أكثر الأمم في المعمور وأغلبهم. وهم من أعقاب مُضَر. وسائر الجيل معهم من بني كَهْلان في* النطق بهذه القاف إسوة.

وهذه اللغة لم يبتدعها هذا الجيل، بل هي متوارَثة فيهم متعاقبة. ويظهر من ذلك أنها لغة مُضَر الأوّلين، أو لعلها لغة النبي صلى الله عليه وسلم بعينها. وقد ادَّعى ذلك فقهاء أهل البيت، وزعموا أن من قرأ في أم القرآن "الصراط المستقيم" بغير القاف التي لهذا الجيل، فقد لحن وأفسد صلاته. وما أدرى من أين جاء هذا. فإن لغة أهل الأمصار أيضًا لم يستحدثوها، وإنما تناقلوها من لدن سلفهم، وكان أكثرهم من مُضَر بما نزلوا الأمصار من لدن الفتح. وأهل الجيل أيضًا لم يستحدثوها، إلا أنهم أبعد عن مخالطة الأعاجم من أهل الأمصار. فبهذا يرجح فيما يوجد من اللغة لديْهم أنه من لغة سلفهم. هذا مع اتفاق أهل الجيل كلهم شرقًا وغربًا في النطق بها، وأنها الخاصية التي يتميز بها العربي من الهَجِين والحضري.

والظاهر** أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الجيل العربي البدوي هو من مخرج القاف عند أولهم من أهل اللغة. وإن مخرج القاف متسع، فأوله من

* معهم في [ب].

** المقطع من هنا إلى آخر الفصل لم يرد في [ب].

أعلى الحنك، وآخره مما يلي الكاف. فالنطق بها من أعلى الحنك هو لغة الأمصار، والنطق بها مما يلي الكاف هي لغة هذا الجيل البدوي. وبهذا يندفع ما قاله أهل البيت عن فساد الصلاة بتركها في أم القرآن، فإن فقهاء الأمصار كلهم على خلاف ذلك، وبعيد أن يكونوا أهملوا ذلك. فوجهه ما قلناه.

نعم، نقول إن الأرجح والأوْلى ما ينطق به أهل الجيل البدوي، لأن تواترها فيهم كما قد بيناه شاهد بأنها لغة الجيل الأول من سلفهم، وأنها لغة النبي صلى الله عليه وسلم. ويرجِّح ذلك أيضًا إدغامهم لها في الكاف، لتقارب المخرجين. ولو كانت ما ينطق بها أهل الأمصار من أصل الحنك لما كانت قريبة المخرج من الكاف ولم تُدغم.

ثم إن أهل العربية قد ذكروا هذه القاف القريبة من الكاف، وهي التي ينطق بها أهل الجيل البدوي من العرب لهذا العهد، وجعلوها متوسّطة بين مخرجي القاف والكاف على حرف مستقل، وهو بعيد. والظاهر أنها من آخر مخرج القاف، لاتساعه كما قلناه.

ثم إنهم يصرّحون باستهجانه واستقباحه، كأنهم لم يصح عندهم أنها لغة الجيل الأول. وفيما ذكرناه من اتصال نطقهم بها، لأنهم ورثوها من سلفهم جيلاً بعد جيل وأنها شعارهم الخاص بهم دليل على أنها لغة ذلك الجيل الأول ولغة النبي صلى الله عليه وسلم، كما تقدم ذلك كله.

وقد يزعم زاعم أن هذه القاف التي ينطق بها أهل الأمصار ليست من هذا الحرف، وأنها إنما جاءت من مخالطتهم العجم، وأنهم ينطقون بها كذلك، فليست من لغة العرب. لكن الأقيس ما قدمناه من أنهما حرف واحد، متسع المخرج. فتفهم ذلك. والله الهادي المبين.

[47] في أن لغة أهل الحضر والأمصار قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر

اعلم أن عرف التخاطب في الأمصار وبين الحضر ليس بلغة مُضَر القديمة ولا بلغة أهل الجيل، بل* هي لغة أخرى قائمة بنفسها، بعيدة عن لغة مُضَر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا. وهي عن لغة مُضَر أبعد.

فأما أنها لغة قائمة بنفسها، فهو ظاهر، يشهد له ما فيها من التغاير الذي يُعَدُّ عند أهل صناعة النحو لحنًا. وهي مع ذلك تختلف باختلاف الأمصار في اصطلاحاتهم. فلغة أهل المشرق متباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب، وكذا أهل الأندلس معهما. وكل منهم متوَصّل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه. وهذا معنى اللسان واللغة. وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم، كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد.

وأما أنها أبعد عن اللسان الأول من لغة هذا الجيل، فلأن البعد عن اللسان إنما هو بمخالطة العجمة. فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد. لأن الملكة إنما تحصل بالتعليم، كما قلناه. وهذه ملكة ممتزجة

* بلغة مضر، بل [ب].

من الملكة الأولى التي كانت للعرب والملكة الثانية التي للعجم. فعلى مقدار ما يسمعونه من العجمة ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى.

واعتبر ذلك في أمصار إفريقية والمغرب والأندلس والمشرق. أما إفريقية والمغرب، فخالط العرب فيها البرابرة من العجم لوفور عمرانها بهم، ولم يكد يخلو عنها مصر ولا جيل. فغلبت العجمة على اللسان العربي الذي كان لهم، وصارت لغة أخرى ممتزجة. والعجمة فيها أغلب، لما ذكرناه، فهي عن اللسان الأول أبعد. وكذلك المشرق، لما غلب العرب على أممه من فارس والترك، فخالطوهم وتداولت بينهم لغاتهم في الأكرة والفلاحين والسبي الذين اتخذوهم خولاً ودايات وأضآرًا ومراضع، ففسدت* لغتهم بفساد الملكة حتى انقلبت لغة أخرى. وكذلك أهل الأندلس مع عجم الجلالقة والإفرنجة. وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم، تخالف لغة مضر ويخالف أيضًا بعضها بعضًا، كما نذكره[218]. وكأنها لغة أخرى لاستحكام ملكتها في أجيالهم.

والله يخلق ما يشاء[219].

---

* خولاً ودايات ومرضعات، ففسدت [ب].

(218) انظر ص 303 أسفله.

(219) مثلا آية 47 من سورة آل عمران (3) وغيرها.

[48] في تعلم اللسان المُضَري

اعلم أن ملكة اللسان المُضَري لهذا العهد قد ذهبت وفسدت. ولغة أهل الجيل كلهم مغايرة للغة مُضَرالتي نزل بها القرآن. وإنما هي لغة أخرى من امتزاج العجمة بها، كما قدمناه. إلا أن اللغات لما كانت ملكات، كما مر، كان تعلمها ممكناً، شأن سائر الملكات.

ووجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولّدين أيضًا في سائر فنونهم حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولُقِّن العبارة عن المقاصد منهم. ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم وتأليف كلماتهم وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم. فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال، وتزداد بكثرتها رسوخًا وقوة.

ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع، والتفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب، ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال.

والذوق يشهد لذلك. وهو ينشأ من هذه الملكة والطبع السليم فيها، كما نذكر بعد. وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جوْدة المقول المؤلف نظمًا* ونثرًا. ومن حصل على هذه الملكات فقد حصل على لغة مُضَر، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها. وهكذا ينبغي أن يكون تعلمها.

والله يهدي من يشاء[220].

* جودة القول المصنوع نظمًا [ب].

(220) آية 142 من سورة البقرة (2).

[49] في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية و مستغنية عنها في التعليم

والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقايسها خاصة. فهو علم بكيفية، لا نفس كيفية. فليست نفس الملكة، وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علمًا ولا يحكمها عملاً. مثل* أن يقول بَصِيرٌ بالخياطة غير مُحْكِمٍ لِمَلَكتها في التعبير عن بعض أنواعها: "الخياطة هي أن تُدخل الخيط في خرت الإبرة، ثم تغرزها في لفقي التوب مجتمعين، وتُخرجها من الجانب الآخر بمقدار كذا. ثم تردها إلى حيث ابتدأت، وتُخرجها قدام منفذها الأول بمطرح ما بين الثقبتين الأولين". ثم يتمادى على وصفه إلى آخر العمل، ويعطي صورة الحبك واالتنبيت والتفتيح وسائر أنواع الخياطة وأعمالها. وهو إذا طولب أن يعمل ذلك بيده لا يحكم منه شيئًا.

وكذا لو سُئل عالم بالنجارة عن تفصيل الخشب فيقول: "هو أن تضع المنشار على رأس الخشبة وتمسك بطرفه، وآخر قبالتك ممسك بطرفه الآخر، وتعاقبانه بينكما، وأطرافه المضرسة المحددة تقطع ما مرت عليه ذاهبة وجائية، إلى أن تنتهي إلى أسفل الخشبة". وهو لو طولب بهذا العمل أو شيء منه لم يحكمه.

* خاصة. مثل [ب].

وهكذا هو العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها، فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العلمل وليس هو نفس العمل. ولذلك نجد كثيرًا من جهابذة النحاة والمَهَرَة في صناعة العربية المحيطين علمًا بتلك القوانين، إذا سُئل في كتاب* سطرين إلى أخيه أو ذي موَدّته، أو شكوى ظلامة أوقصد من قصوده، أخطأ فيها الصواب، وأكثر من اللحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربي.

وكذا نجد كثيرًا ممن يحسن هذه الملكة و يجيد الفنين من المنظوم والمنثور وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئًا من قوانين صناعة العربية. فمن هنا تعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة.

وقد نجد بعض المهرة في صناعة الإعراب بصيرًا بحال هذه الملكة، وهو قليل واتفاقي. وأكثر ما يقع للمخالطين لكتاب سِيبَوَيْه، فإنه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم. فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة. فتجد العاكف عليه والمحصل له قد حصل على حظ من كلام العرب واندرج في محفوظه في أماكنه ومفاصل حاجاته، وتنبّه به لشأن الملكة فاستوفى تعليمها، فكان أبلغ في الإفادة. ومن هؤلاء المخالطين **لكتاب** سِيبَوَيْه من يغفل عن التفطُّن لهذا فيحصل على علم اللسان صناعةً، ولا يحصل عليه ملكةً.

وأما المخالطون لكتب المتأخرين العارية من ذلك إلا من القوانين النحوية مجرّدة عن أشعار العرب وكلامهم، فقلَّ ما يشعرون لذلك بأمر هذه الملكة أو يتنبهون لشأنها. فتجدهم يحسبون أنهم قد حصلوا على رتبة في لسان العرب، وهم أبعد الناس عنه.

* كتابة [ب].

وأهل صناعة العربية بالأندلس ومعلِّموها أقرب إلى تحصيل هذه الملكة وتعلمها من سواهم لقيامهم فيها على شواهد العرب وأمثالهم والتفقُّه في الكثير من التراكيب في مجالس تعليمهم. فيسبق إلى المبتدئ كثير من الملكة أثناء التعليم، فتنطبع النفس بها وتستعد إلى تحصيلها وقبولها.

وأما من سواهم من أهل المغرب وإفريقية وغيرهم، فأجروا صناعة العربية مجرى العلوم بحثًا، وقطعوا النظر عن التفقّه في تراكيب كلام العرب إلا إن أعربوا شاهدًا أو أرجحوا معنىً من جهة الاقتضاء الذهني، لا من جهة محامل اللسان وتراكيبه. فأصبحت صناعة العربية عندهم كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية والجدل، وبعُدت عن مناحي اللسان وملكته. وأفاد ذلك حملتها في هذه الآفاق وأمصارها البُعد عن الملكة بالكلية. وكأنهم لا ينظرون في كلام العَرب، وما ذلك إلا لعُدُولهم عن البحث في شواهد اللسان وتراكيبه وتمييز أساليبه، وغفلتهم عن المران في ذلك للمتعلم. فهو أحسن ما يفيده الملكة في اللسان، وتلك القوانين، إنماهي وسائل للتعليم. لكنهم أجْرَوها على غير ما قُصد بها، وأصاروها علمًا بحتًا، وبعُدوا عن ثمرتها.

وتعلم* مما قررناه في هذا الباب أن حصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب حتى يرتسم في خياله المِنْوَال الذي نسجوا عليه تراكيبهم، فينسج هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم.

والله مقدر الأمور.

* الفقرة التي تبتدئ من هنا إلى آخر الفصل لم ترد في [ب].

[50] في تفسير لفظة الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناها وبيان أنها لا تحصل غالباً للمستعربين من العجم*

اعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعنيّون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان. وقد مرَّ تفيسر البلاغة، وأنها مطابقةُ الكلام للمعنى من جميع وجوهه بخواص تقع للتراكيب في إفادة ذلك. فالمتكلم بلسان العرب والبليغ فيه يتحرّى الهيْأة المفيدة لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده. فإذا اتصلت معاناته لذلك بمخالطة كلام العرب، حصلت له ملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهُل عليه أمر التركيب حتى لا يكاد يخطئ فيه عن منحى البلاغة التي للعرب. وإن سمع تركيبًا غير جارٍ على ذلك المنحى مجّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة.

فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها، ظهرت كأنها طبيعة وجِبلّة لذلك المحل. ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعرابًا وبلاغة أمر طبيعي. ويقول: "كانت العرب تنطق بالطبع". وليس كذلك. وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت، فظهر في بادي الرأي أنها جِبلة وطبع.

* هذا الفصل لم يرد في [ب].

وهذه الملكة، كما تقدم[221]، إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع، والتفطن لخواص تراكيبه. وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تُفيد علمًا بذلك اللسان، ولا تُفيد حصول الملكة بالفعل في محلها. وقد مر ذلك[222].

وإذا تقرر ذلك، فملكة البلاغة في اللسان تُهْدي البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم. ولو رام صاحب هذه الملكة حَيدًا عن هذا السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه، ولا وافقه عليه لسانه. لأنه لا يعتاده ولا تُهديه إليه ملكته الراسخة عنده. وإذا عُرِضَ عليه الكلام حائدًا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم. وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما يصنع أهل القوانين النحوية والبيانية، فإن ذلك استدلالي بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء، وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم.

ومثاله لو فرضنا صبيًا من صبيانهم نشأ وربا في جيلهم، فإنه يتعلم لغتهم ويحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها حتى يستولي على غايتها، وليس من العلم القانوني في شيء، وإنما هو بحصول هذه الملكة في لسانه ونطقه. وكذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم والمداومة على ذلك، بحيث تحصل الملكة ويصير كواحد ممن نشأ في جيلهم وربا بين أحيائهم. والقوانين بمعزل عن هذا.

واستُعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم "الذوْق" الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان. والذوْق، إنما هو موضوع لإدراك الطعوم، لكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام كما هو محل لإدراك

(221) انظر ص 250 أعلاه.

(222) انظر ص 261 وما بعدها أعلاه.

الطعوم، استُعير لها اسمه. وأيضًا فهو وجداني للسان، كما أن الطعوم محسوسة له. فقيل له ذوق.

وإذا تبين لك ذلك، علمت منه أن الأعاجم الداخلين في اللسان العربي، الطارئين عليه، المضطرين إلى النطق به لمخالطة أهله كالفرس والروم والترك بالمشرق، وكالبربر بالمغرب، فإنه لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حظهم في هذه الملكة التي قررنا أمرها. لأن قصاراهم بعد طائفة من العمر وسبق ملكة أخرى إلى لسانهم، وهي لغاتهم، أن يعتنوا بما يتداوله أهل المصر بينهم في المحاورة من مفرد ومركب لما يضطرون إليه من ذلك.

وهذه الملكة قد ذهبت لأهل الأمصار وبعُدوا عنها، كما تقدم[223]. وإنما لهم في ذلك ملكة أخرى، وليست هي ملكة اللسان المطلوبة. ومن عرف أحكام تلك الملكة من القوانين المسطَّرة في الكتب، فليس من تحصيل الملكة في شيء، إنما حصل أحكامها، كما عرفت. وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتِياد والتكرر لكلام العرب. فإن عرض لك ما تسمعه من أن سِيبَوَيْه والفارِسي والزمَخْشَري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجامًا مع حصول هذه الملكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجمًا في نسبهم فقط، وأما المربا والنشأة، فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم. فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها، وكأنهم في أول نشأتهم بمنزلة الأصاغر من العرب الذين نشؤوا في أحيائهم حتى أدركوا كنه اللغة، وصاروا من أهلها. فهم وإن كانوا عجمًا في النسب، فليسوا بأعجام في اللغة والكلام. لأنهم أدركوا الملة في عنفوانها واللغة في شبابها، ولم تذهب آثار الملكة منها ولا من أهل الأمصار. ثم عكفوا على المدارسة والممارسة لكلام العرب حتى استولوا على غايته.

---

(223) انظر ص 257-258 أعلاه.

والواحد اليوم من العجم إذا خالط أهل اللسان العربي بالأمصار، فأول ما تجد تلك الملكة المقصودة من اللسان العربي ممتحية الآثار، وتجد ملكتهم الخاصة بهم ملكة أخرى مخالفة لملكة اللسان العربي. ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العرب وأشعارهم بالمدارسة والحفظ ليستفيد تحصيلها، فقل أن تحصل له لما قدمناه من أن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل، فلا تحصل إلا ناقصة مخدوجة[224]. وإن فرضنا عجميًا في النسب سلم من مخالطة اللسان الأعجمي بالكلية وذهب إلى تعلم هذه الملكة بالحفظ والمدارسة، فربما يحصل له ذلك. لكنه من الندور بحيث لا يخفى عليك بما تقرر.

وربما يدَّعي كثير ممن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها، وهو غلط أو مغالطة. وإنما حصلت له الملكة، إن حصلت، في تلك القوانين البيانية. وليست من ملكة العبارة في شيء.

والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم[225].

---

(224) انظر ص 233 وما بعدها.

(225) آية 142 من سورة البقرة (2).

[51] في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان أبعد عن اللسان العربي كان حصولها عليه أصعب*

والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم من حصول ملكة منافية للملكة المطلوبة بما سبق إليه من اللسان الحضَري الذي أفادته العُجمة حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضَر لهذا العهد. ولهذا نجد المعلمون يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان للولدان، ويعتقد النحاة أن هذه المسابقة بصناعتهم، وليس كذلك. وإنما هي بتعليم هذه الملكة بمخالطة اللسان وكلام العرب. نعم، صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك.

وما كان من لغات الأمصار أعرق في العُجمة وأبعد عن لسان مُضَر قصر بصاحبه عن تعلم اللغة المُضَرية وحصول ملكتها لتمكن المنافاة حينئذ.

واعتبر ذلك في أهل الأقطار. فأهل إفريقية والمغرب لما كانوا أعرق في العُجمة وأبعد عن اللسان الأول، كان لهم قصور تام في ملكته بالتعليم.

ولقد نقل ابن الرَّقِيق أن بعض كُتّاب القيروان كتب إلى صاحبٍ له :

"يا أخي ومن لا عدمت فقده، أعلمني أبو سعيد كلامًا أنك كنت دكرت أنك تكن مع الزيت تأتي، وعاقنا اليوم فلم يتهيأ لنا الخروج. وأما أهل المنزل

* نهاية العنوان في [ب] : **حصولها أصعب عليه وأعسر** [ب].

الكلاب من أمر التبن، فقد كذبوا. هذا باطلاً ليس من هذا حرفًا واحدًا. وكتابي إليك وأنا مشتاق إليك."

وهكذا كانت ملكتهم في اللسان المُضَري، وسببه ما ذكرناه.

وكذلك أشعارهم كانت بعيدة من الملكة، نازلة عن الطبقة. ولم تزل كذلك ولهذا العهد. وما كان بإفريقية من مشاهير الشعراء إلا ابن رَشِيق وابن شَرَف. وأكثر ما يكون فيها الشعراء طارئين عليها. ولم تزل طبقتهم في البلاغة حتى الآن مائلة إلى القصور. وأهل الأندلس أقرب منهم إلي تحصيل هذه الملكة بكثرة معاناتها وامتلائهم من المحفوظات اللغوية نظمًا ونثرًا. وكان فيهم ابن حَيّان المؤرخ، إمام أهل الصناعة في هذه الملكة ورافع الراية لهم فيها، وابن عبد ربّه، والقَسْطَلّي، وأمثالهم من شعراء ملوك الطوائف، لما زخرت فيها بحار اللسان والأدب، وتداول ذلك فيهم مئين من السنين حتى كان الانفضاض والجلاء أيام تغلُّب النصرانية وشُغلوا عن تعلم ذلك، وتناقص العمران، فتناقص ذلك، شأن الصنائع كلها. فقصرت الملكة فيهم عن شأنها حتى بلغت الحضيض. وكان من آخرهم صالح بن شريف، ومالِك بن المُرَحَّل، من تلميذ الطبقة الإشبيليين بسبتة. وكانت* دولة بني الأحْمر في أولها، وألقت الأندلس أفلاذ كبدها من أهل تلك الملكة بالجلاء إلى العدوَة من إشبيلية إلى سَبْتَة، ومن شرق الأندلس إلى إفريقية. ثم لم يلبثوا أن انقرضوا، وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة لعسر قبول أهل العدوة لها وصعوبتها عليهم بعِوَج ألسنتهم ورسوخهم في العُجمة البربرية، وهي منافية، لما قلناه. ثم عادت الملكة بعد ذلك إلى الأندلس كما كانت، ونجم بها ابن شِبْرين، وابن جابِر، وابن الجيّاب**، وطبقتهم، ثم إبراهيم الساحِلي الطوَيْجِن وطبقته. وقفاهم ابن الخطيب من بعدهم، الهالك لهذا العهد شهيدًا بسعاية أعدائه، وكان له في اللسان ملكة لا تُدرك. واتبع أثره تلميذه من بعده. وبالجملة

* وكتاب [ج]. [خ].
** هنا تنتهي الجملة في [ب].

فشأن هذه الملكة بالأندلس أكثر، وتعليمها أسهل وأيسر بما هم عليه لهذا العهد، كما قدمناه[226]، من معاناة علوم اللسان ومحافظتهم عليها وعلى علوم الأدب وسنَد تعليمها، ولأن أهل اللسان العجمي الذي يفسد ملكتهم إما هم طارئون عليهم، وليست عجمتهم أصلاً للغة أهل الأندلس. والبربر في هذه العدوة هم أهلها، ولسانهم لسانها، إلا في الأمصار فقط، وهو فيها منغمس في بحر عُجمتهم ورطانتهم البربرية. فيصعب عليهم تحصيل الملكة اللسانية بالتعليم، بخلاف أهل الأندلس.

وأما المشرق لعهد الأموية والعباسية، فكان شأنه شأن الأندلس في تمام هذه الملكة وإجادتها، لبُعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم إلا في القليل. فكان أمر هذه الملكة لذلك العهد أقوَم، وكان فحول الشعراء والكتاب لعهدهم أوفر لتوفّر العرب وأبنائهم بالمشرق. وانظر ما اشتمل عليه **كتاب الأغاني** من نظمهم ونثرهم، فإن ذلك الكتاب هو كتاب العرب وديوانهم، فيه لغتهم وأخبارهم وأيامهم وغناؤهم وسائر أحوالهم*. فلا كتاب أوعب منه لأحوال العرب. وبقي أمر هذه الملكة مستحكَمًا بالمشرق في الدولتين. وربما كانت فيهم أبلغ من سواهم ممن كان في الجاهلية، كما نذكره بعد[227]. حتى تلاشى أمر العرب، ودرست لغتهم، وفسد كلامهم**، وانقضى أمرهم ودولهم، وصار الأمر للأعاجم والملك في أيديهم والتغلب لهم***، وذلك في دولة الديْلَم والسّلْجُوقية. وخالطوا أهل الأمصار وكثروهم،

(226) انظر ص 221-222 أعلاه.

* **وأيامهم وملتهم العربية وسير نبيهم وآثار خلفائهم وملوكهم وأشاعرهم ومغانيهم وجميع أحوالهم. [ب].**

(227) انظر ص 294-295 أسفله.

** **لسانهم [ب].**

*** هنا تنتهي الجملة في [ب].

فامتلأت الأرض بلغاتهم*، واستولت العُجمة على أهل الأمصار والحواضر حتى بعُدوا عن اللسان العربي وملكته، وصار متعلمها منهم مقصّرًا عن تحصيلها. وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد في فني المنظوم والمنثور، وإن كانوا مكثرين منه.

والله يخلق ما يشاء ويختار.

* **فامتلأت أقطار المشرق بلغاتهم [ب].**

[52] في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر

اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنين، فن الشعر والمنظوم، وهو الكلام الموزون المقفّى، ومعناه، الذي تكون أوزانه كلها على روي واحد، وهو القافية، وفن النثر، وهو الكلام غير الموزون. وكل احد من الفنين على فنون ومذاهب في الكلام.

فأما الشعر، فمنه المدح، والشجاعة، والرثاء.

وأما النثر، فمنه المسجَّع، وهوالذي يؤتى به قِطعًا قِطعًا ويُلتزَم فيه أو في كل كلمتين منه قافية واحدة تسمّى "سَجْعًا". ومنه المرسَل، وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقًا ولا يقطع أجزاءً، بل يُرسَل به إرسالاً من غير تقييد بقافية ولا غيرها. ويُستعمل في الخطب والدعاء، وترغيب الجمهور وترهيبهم.

وأما القرآن، وإن كان من المنثور، إلا أنه خارج عن الوصفين. وليس يسمّى مرسَلاً مطلقاً ولا مسجعًا، بل هو مفصل آيات تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يُعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، ويثنَّى من غير التزام حرف يكون سجعًا ولا قافية. وهو معنى قوله تعالى : "نزل

أحسن الحديث كتابًا متشابهًا مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم"[228]. وقال :"قد فصلنا الآيات "[229]. وسُمِّي أجزاء الآيات فيه فواصل، إذ ليست أسجاعًا ولا التُزم فيها ما يُلتزَم في السجع، ولا هي أيضًا قواف. وأُطلق اسم "المثاني" على آيات القرآن كلها على العموم لما ذكرناه. واختص بأم القرآن، للغلبة فيها، كالنجم للثريا. ولهذا سمّيت "السبع المثاني". وانظر هذا مع ما قاله المفسرون في تعليل تسميتها بـ"المثاني" يشهد لك الحق برجحان ما قلناه.

واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون الشعرية أساليب تختص به عند أهله ولاتصلح للفن الآخر ولا تُستعمَل فيه مثل النسيب، المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات، وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر* ومنازعه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية، وتقديم النسيب بين يدي الأغراض. وصار هذا المنثور إذا تأملتَه، من باب الشعر وفنه، ولم يفترقا إلا في الوزن. واستمر المتأخرون من الكتاب على هذه الطريقة واستعملوها في المخاطبات السلطانية، وقصروا الاستعمال في المنثور كله على هذا الفن الذي ارتضوه وخلطوا الأساليب فيه. وهجروا المرسَل وتناسوه، وخصوصًا أهل المشرق. وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتّاب الغفل جارية على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه. وهو غير صواب من جهة البلاغة لما يُلاحظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال من أحوال المخاطب.

وهذا الفن المنثور المقفّى أدخل المتأخرون فيه أساليب الشعر. فوجب أن تُنزّه المخاطبات السلطانية عنه، إذ أساليب الشعر تُباح فيها اللوذعة، وخلط الجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف، وضرب الأمثال، وكثرة التشبيهات

(228) آية 23، سورة الزمر (39).
(229) آية 97، سورة الأنعام (6).
* المتأخرين بعض أساليب الشعر [ب].

والاستعارات حيث لا تدعو لذلك كله ضرورة في الخطاب. والتزام التقفية أيضًا من اللوذعة والتزيين. وجلال الملك والسلطان، وخطاب الجمهور عن الملوك بالترغيب والترهيب ينافي ذلك ويباينه.

والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسيل[230]. وهو إطلاق الكلام وإرساله من غير تسجيع إلا في الأقل النادر، وحيث ترسله الملكة إرسالاً من غير تكلُّف له، ثم إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال. فإن المقامات مختلفة، ولكل مقام أسلوب يخصه من إطناب، أو إيجاز، أو حذف، أو إثبات، أو تصريح، أو إشارة، أو كناية، أو استعارة. وأما إجراء المخاطبات السلطانية على هذا النحو الذي هو على أساليب الشعر فمذموم. وما حَمَلَ عليه أهْلَ العصر إلا استيلاءُ العُجمة على ألسنتهم وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه في مطابقته لمقتضى الحال. فعجزوا عن الكلام المرسَل لبُعد أمده في البلاغة وانفساح خطوته. وولعوا بهذا المسجّع، يلفّقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه، ويجبّرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعية، ويغفلون عما وراء ذلك. وأكثر من أخذ بهذا المذهب وبالغ فيه في سائر أنحاء كلامهم كتّاب المشرق وشعراؤه لهذا العهد، حتى* أنهم ليُخِلّون بالإعراب ويفسدون** بنية الكلمة عساها تصادف التجنيس. فتأمل ذلك وانتقد بما قدمنا لك تقف على صحة ما ذكرناه. والله الموفق.

(230) انظر في نفس الموضوع التعريف ص 70.

* المشرق ، حتى [ب]

** بالإعراب في الكلمات والتصريف إذا دخلت لهم في تجنيس أو مطابقة لا يستعان معها، فيرجحون ذلك الصنف، ويفسدون [ب].

[53] في أنه لا تتفق الإجادة في فني المنظوم والمنثور معاً إلا للأقل

والسببُ في ذلك أنه، كما بيناه، ملكة في اللسان. فإذا سبقت إلى محله ملكة أخرى قصرت بالمحل عن تمام الملكة اللاحقة. لأن قبول الملكات وحصولها للطباع التي هي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر. وإذا تقدمتها ملكات أخرى كانت منازعة لها في المادة القابلة وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المنافاة، وتعذر التمام في الملكة. وهذا موجود في الملكات الصناعية كلها على الإطلاق. وقد برْهَنّا عليه في موضعه بنحو من هذا البرهان[231]. فاعتبر مثله في اللغات، فإنها ملكات اللسان، وهي بمنزلة الصناعة. وانظر من تقدم له شيء من العُجمة كيف يكون قاصرًا في اللسان العربي أبدًا. فالأعجمي* الذي سبقت له اللغة الفارسية** لا يستولي على ملكة اللسان العربي ولا يزال قاصرًا فيه، ولو تعلمه وتعلمه وتعلمه. وكذا البربري والرومي والإفرنجي قلّ*** أن تجد أحدًا منهم محكِماً لملكة اللسان العربي. وما ذلك إلا

(231) انظر ص 233 وما بعدها أعلاه.

* اليهودي [ب].

** العبرانية [ب].

*** وكذا التركي والبربري قل [ب].

لما سبق إلى ألسنتهم من ملكة اللسان الآخر. حتى أن طالب العلم من أهل هذه الألسن إذا طلبه بين أهل اللسان العربي ومن كتبهم جاء مقصرًا في معارفه عن الغاية والتحصيل. وما أتى إلا من قِبَل اللسان. وقد تقدم لك من قبل أن الألسُن واللغات شبيهة بالصنائع، وتقدم لك أن الصنائع وملكاتها لا تزْدَحِم، وأن من سبقت له إجادة ملكة فقلَّ أن يُجيد أخرى أو يستولي فيها على الغاية[232].

والله خلقكم وما تعلمون[233].

(232) انظر ص.....

(233) آية 96، سورة الصافات (37).

[54] في صناعة الشعر ووجه تعلمه

هذا الفن من فنون كلام العرب. وهو المسمّى بـ"الشعر" عندهم. ويوجد في سائر اللغات، إلا أنا إنما نتكلم الآن في الشعر الذي للعرب. فإن أمكن أن يجد أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامنا، وإلا فلكل لسان أحكام في البلاغة تخصه.

وهو في لسان العرب غريب النزعة، عزيز المنحى، إذ هو كلام يُفصَّل قِطعًا قِطعًا متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة*. وتسمّى كل قطعة من هذه القطعات عندهم "بيتًا"، ويسمّى الحرف الأخير الذي تتفق فيه "رَوِيًا" و"قافية"**، وتسمّى جملة الكلام إلى آخره "قصيدة" و"كلمة".

وينفرد كل بيت منه بإفادته في تركيبه، حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وبعده، وإذا أُفرد كان تامًا في بابه، في مدح أو نسيب أو رثاء***. فيحرص

* بيت [ب].

وتندمج هنا في [ب] الجملة التالية: وليس كل وزن اتفق في الطبع يستعملونه في هذا الفن، وإنما هي أوزان مخصوصة، حصرها الخليل وغيره، ولم يجدوا للعرب في غيرها نظماً.

** هنا تنتهي الجملة في [ب].

*** وتنفرد كل قطعة منه بإفادتها وأسلوبها، حتى كأنها كلمة واحدة مستقلة، فيستغني عما قبله وما بعده. وإذا انفرد كان تاماً في بابه من مدح أو نسيب أو رثاء. [ب].

الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما يستقل به في إفادته. ثم يستأنف في البيت الآخر كلامًا آخر كذلك، ويستطرد* للخروج من فن إلى فن، ومن مقصود إلى مقصود، بأن يوَطّئ المقصود الأول ومعانيه إلى تناسب المقصود الثاني وبعد الكلام عن التنافر، كما يستطرد من النسيب إلى المدح، ومن وصف البيداء والطلول إلى وصف الركاب أو الخيل أوالطيْف، ومن وصف الممدوح إلى وصف قومه وعساكره، ومن التفجّع والعزاء في الرثاء إلى التأبين، وأمثال ذلك.

ويُراعَى فيه اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذرًا من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه، فقد يخفى ذلك من أجل المقاربة على كثير من الناس. ولهذه المَوَازن شروط وأحكام تضمَّنَها علم العروض. وليس كل وزن يتفق في الطبع استعمَلَتْه العرب في هذا الفن، وإنما هي أوزان مخصوصة يُسمّيها أهل تلك الصناعة "البُحور". وقد حصروها في خمسة عشر بحرًا، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازن الطبيعية نظمًا.

واعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفًا عند العرب. ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلاً يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحِكَمِهم. وكانت** ملكته مستحكمة فيهم، شأن ملكاتهم كلها. والملكات اللسانية كلها إنما تُكتسب بالصناعة والارتياض في الكلام حتى يحصل شَبَهٌ في تلك الملكة.

والشعر*** من بين فنون الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده، ويصلُح أن ينفرد دون ما سواه. فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلطّف في تلك الملكة حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من

* المقطع المشتمل على بقية هذه الفقرة والفقرة التي تليها لم يرد في [ب].

** هذه الجملة والجملة التي تليها إلى أخر الفقرة لم تردا في [ب].

*** من هنا إلى أخر الفصل يختلف النص في [ب] عن نص المخطوطات الأخرى. انظر الطبعة الخاصة للمقدمة، ج 5، ص 327.

شعر العرب ويبرزه مستقلاً بنفسه. ثم يأتي بيت آخر كذلك، ثم بيت آخر، ويستكمل الفنون الوافية بمقصوده. ثم يناسب البيوت في موالاة بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة.

ولصعوبة منحاه وغرابة فنه، كان مَحَكًا للقرائح في استجادة أساليبه وشحذ الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه. ولا تكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها وباستعمالها فيه.

ولنذكر هنا مدلول لفظة "الأسلوب" عند أهل هذه الصناعة وما يريدون بها في إطلاقهم. فاعلم أنها عبارة عندهم عن المنوال الذي تُنسَج فيه التراكيب، أو القالب الذي تُرَصُّ فيه. ولا يُرجَع إلى الكلام باعتبار إفادته أصلَ المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته كمالَ المعنى من خواص التراكيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبار الوزن كما استعملته العرب فيه الذي هو وظيفة العروض. فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية. وإنما يُرجَع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتَظمة كلية باعتبار انطباقها على كل تركيب خاص. وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها، ويصيّرها في الخيال كالقالب أو المنوال. ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان فيَرُصُّها فيه رصًا كما يفعله البنّاء في القالب، أو النسّاج في المنوال، حتى يتسع القالب لحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه. فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة.

فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول كقوله :

يا دار ميــة بالعليــاء فالســنــد[234]

ويكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال، كقوله :

قفا نسأل الدار التي خف أهلهــا[235]

أو باستبكاء الصحب على الطلول، كقوله :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل[236]

أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معيّن، كقوله :

ألــم تســأل فتخبــرك الــرســوم

ومثل تحية الطلول بالأمر لمخاطب غير معيّن بتحيتها، كقوله :

حي الديــــار بجانــــب العَزْل[237]

(234) بيت للنابغة الذبياني.
(235) لم نعثر على قائل هذا البيت.
(236) بيت لامرئ القيس في بداية معلقته.
(237) بيت لامرئ القيس

أو بالدعاء لها بالسُّقا، كقوله :

أسقــي طلــولهــم أجَشُّ هَــزيــم   وعــدت عليهم روضــة ونعيــمُ[238]

أو سؤال السقيا لها من البرق، كقوله :

يا بــرق طــالــع منــزلا بالأبْــرق   واحــدُ السحابَ له حِداء الأنيَق[239]

ومثل التفجع في الرثاء باستدعاء البكاء، كقوله :

كذا فليجُلَّ الخطبُ وليفْدحِ الأمــر   وليس لعيْن لم يفضِ ماؤُها عُــذر[240]

أو باستعظام الحادث، كقوله :

أرأيت مَــن حُمِلــوا عــلى الأعــوادِ   أرأيت كيــف خَبا ضيــاءُ النــادي[241]

أو بالتسجيل على الأكوان بالمصيبة لفقده، كقوله :

منــابت العشب لا حــــام ولا راعٍ   مضى الردى بطَويل الرمح والباع[242]

(238) بيت لأبي تمام. انظر **كتاب الأغاني**، بولاق، 1868/1285، ج 15، ص 105.
(239) بيت آخر لأبي تمام. انظر **ديوانه**، بيروت، ص 211.
(240) بيت لأبي تمام. انظر **كتاب الأغاني**، ج 9، ص 98 ؛ ج 15، ص 107.
(241) بيت للشريف الرضي. انظر **ديوانه**، بغداد، 1889/1306، ص 155.
(242) نفس الشاعر بنفس المرجع.

أو بالإنكار على من لم يتفجع له من الجمادات، كقوله:

أيا شجـر الخـابـور مـا لك مُـورِقـا   كأنك لم تجـزعْ على ابـن طريف[243]

أو بتهنئة قريعه بالراحة من ثقل وطأته، كقوله:

ألقـى الرمـاح ربيعـةُ بن نِـزار   أوْدَى الـردى بقَريـعـك المِغْـوار[244]

وأمثال ذلك كثير في سائر فنون الكلام ومذاهبه.

وتنتظم التراكيب فيه بالجمل وغير الجمل، إنشائية وخبرية، اسمية أو فعلية، متَّبَعة وغير متبعة، مفصولة وموصولة، على ما هو شأن التراكيب في الكلام العربي. ومكان كل كلمة من الأخرى يعرّفك به ما تستفيده بالارتياض في أشعار العرب من القالب الكلي المجرد في الذهن من التراكيب المعيَّنة التي ينطبق ذلك القالب على جميعها. فإن مؤلف الكلام هو كالبنّاء أو كالنسّاج، والصورة الذهنية المنطبِقة كالقالب الذي يُبنَى فيه أو المنوال الذي يُنسَج عليه، فإن خرج عن القالب في بنائة أو عن المنوال في نسجه كان فاسداً.

ولا تقولن إن معرفة قوانين البلاغة كافية في ذلك، لأنا نقول: قوانين البلاغة إنما هي قواعد علمية قياسية تُفيد جواز استعمال التراكيب على هيأتها الخاصة بالقياس، وهو قياس علمي صحيح مطّرد كما هو قياس القوانين الإعرابية، وهيأة الأساليب التي نحن نقررها ليست من القياس في شيء. إنما هي هيأة ترسخ في النفس من تتبُّع التراكيب في شعر العرب بجَرَيانها على اللسان حتى تستحكم صورتُها، فيستفيد بها العمل على مثالها والاحتذاء بها

(243) الفارعة بنت طريف، ترثي أخاها الوليد بن طريف. انظر **العقد الفريد** لابن عبد ربه، القاهرة، 1887/13505، ج 2، ص 19.

(244) بيت للشريف الرضي، انظر **ديوانه**، ص 207.

في كل تركيب تركيب من الشعر، كما قدمنا ذلك في الكلام بإطلاق[245]، وإن القوانين العلمية، من الإعراب أو البيان، لا تُفيد تعليمه بوجه.

وليس كل ما يصح في قياس كلام العرب وقوانينه العلمية استعملوه، وإنما المستعمَل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطلع عليها الحافظون لكلامهم وتندرج صوَرُها تحت تلك القوانين القياسية. فإذا نظر في شعر العرب على هذا النحو وبهذه الأساليب الذهنية التي تصير كالقوالب، كان نظرًا في المستعمَل من تراكيبهم لا فيما يقتضيه القياس. ولهذا قلنا إن المحصِّل لهذه القوالب في الذهن إنما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم.

وهذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور. فإن العرب استعملوا كلامهم في كلا الفنين، وجاؤوا به مفصلاً في النوعين. ففي الشعر بالقطع الموزونة والقوافي المقيدة واستقلال الكلام في كل قطعة، وفي المنثور يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالبًا. وقد يُقيّدونه بالأسجاع، وقد يُرسِلونه. وقوالب كل واحد من هذه معروفة في لسان العرب. والمستعمَل منها عندهم هو الذي يبني مؤلفُ الكلام عليه تأليفه، ولا يعرفه إلا من حفظ كلامهم حتى يتجرّد له في ذهنه من القوالب المعيّنة الشخصية قالبٌ كلي مطلق، يحذو حذوه في التأليف كما يحذو البنّاء على القالب والنسّاج على المنوال. فلهذا كان فن تأليف الكلام منفردًا عن نظر النحوي والبياني والعروضي. ثم إن مراعاة قوانين هذه العلوم شرط فيه لا يتم بدونها. فإذا تحصلت هذه الصفات كلها في الكلام، اختص بنوع من النظر لطيف في هذا القوالب التي يسمونها أساليب. ولا يُفيده إلا حفظ كلام العرب نظمًا ونثرًا.

وإذا تقرر معنى "الأسلوب" ما هو، فلنذكر بعده حدًا أو رسمًا للشعر يُفهِّمُنا حقيقته، على صعوبة هذا الغرض، فإنا لم نقف عليه لأحد من المتقدمين فيما رأيناه. وقول العروضِيّين في حده إنه الكلام الموزون المقفّى

(245) الإشارة إلى ص 264-265 أعلاه على ما يبدو.

ليس بحد لهذا الشعر الذي نحن بصدده ولا رسم له. وصناعتهم إنما تنظر في الشعر من حيث اتفاق أبياته في عدد المتحركات والسواكن على التوالي ومماثلة عروض أبيات الشعر لضربها، وذلك نظر في وزن مجرد عن الألفاظ ودلالتها، فناسب أن يكون حدًا عندهم. ونحن هنا ننظر في الشعر باعتبار ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصة، فلا جرم أن حدهم ذلك لا يصلح له عندنا. فلا بد من تعريف يُعطينا حقيقته من هذه الحيثية.

فنقول: الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصّل بأجزاء متّفقة في الوزن والروي، مستقل كلُّ جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به.

فقولنا "الكلام البليغ"، كالجنس. وقولنا "المبني على الاستعارة والأوصاف"، فصل له عما يخلو من هذه، فإنه في الغالب ليس بشعر. وقولنا "المفصّل بأجزاء متّفقة الوزن والروي" فصل له عن الكلام المنثورالذي ليس بشعر عند الكل. وقولنا "مستقل كلُّ جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده" بيان للحقيقة، لأن الشعر لا تكون أبياته إلا كذلك، ولم يفصل به شيء. وقولنا "الجاري على الأساليب المخصوصة به" فصل له عما لم يجر منه على أساليب الشعر المعروفة. فإنه حينئذ لا يكون شعرًا، إنما هو كلام منظوم. لأن الشعر له أساليب تخصه، لا تكون للمنثور، وكذا للمنثور أساليب لا تكون للشعر. فما كان من الكلام منظومًا وليس على تلك الأساليب، فلا يسمى شعرًا. وبهذا الاعتبار كان الكثير ممن لقيناه من شيوخنا في هذه الصناعة الأدبية يرون أن نظم المُتَنَبِّي والمَعَرِّي ليس من الشعر في شيء، لأنهما لم يجريا على أساليب العرب فيه. وقولنا "في الحد الجاري على أساليب العرب" فصل له عن شعر غير العرب من الأمم عند من يرى أن الشعر يوجد للعرب ولغيرهم. ومن يرى أنه لا يوجد لغيرهم فلا يحتاج إلى ذلك، ويقول مكانه "الجاري على الأساليب المخصوصة به".

وإذا فرغنا من الكلام على حقيقة الشعر، فلنرجع إلى الكلام في كيفية عمله. فنقول: اعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطًا أولها الحفظ من جنسه، أي من جنس شعر العرب، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخيّر المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب. وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي منه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين، مثل ابن أبي ربيعة، وكُثَيِّر، وذو الرُّمَّة، وجَرير، وأبي نُوَاس، وحَبِيب [أبي تمام]، والبُحْتُري، والرضِي، وأبي فِرَاس. وأكثره شعر **كتاب الأغاني**، لأنه جمع شعر أهل الطبقة الإسلامية كله، والمختار من شعر الجاهلية. ومن كان خاليًا من المحفوظ فنظمه قاصر رديء، ولا يعطيه الرونَق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ. فمن قلّ حفظه أو عدم لم يكن له شعر، وإنما هو نظم ساقط، واجتناب الشعر أوْلى بمن لم يكن له محفوظ.

ثم بعد الامتلاء من المحفوظ وشحذ القريحة للنسج على المنوال، يقبل على النظم. وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ.

وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمّحي رسومه الحرفية الظاهرة، إذ هي صادّة عن استعمالها بعينها. فإذا نسيها وقد تكيّفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يأخذ في النسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة.

ثم لا بد له من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار وكذلك المسموع لاستثارة* القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ السرور.

ثم مع هذا كله، فشرطه أن يكون على جمام ونشاط، فذلك أجمع له وأجدر للقريحة أن تأتي بمثل ذلك المنوال الذي في حفظه. قالوا: وخير الأوقات لذلك أوقات البكر عند الهبوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكر، وفي هواء الحمام.

* لاستنارة [ج]، [ذ].

وربما قالوا إن من بواعثه العشق والانتشاء. ذكر ذلك ابن رَشِيق في **كتاب العُمدة**، وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وأعطى حقها، ولم يكتب أحد فيها قبله ولابعده. قالوا : فإن استصعب عليه بعد هذا كله، فليتركه إلى وقت آخر، ولا يُكره نفسه عليه.

وليكن بناء البيت على القافية من أول صوْغه ونسجه، يضعها ويبني الكلام عليها إلى آخره، لأنه إن غفل عن بناء البيت على القافية صعب عليه وضعها في محلها، فربما تجيء نافرة قلقة. وإذا سمح الخاطر بالبيت ولم يناسب الذي عنده، فليتركه إلى موضعه الأليق. فإن كل بيت مستقل بنفسه، ولم يبق إلا المناسبة، فليتخيّر فيها كما يشاء.

وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد، ولا يضن به على التَّرك إذا لم يبلغ الإجادة. فإن الإنسان مفتون بشعره، إذ هو بنات فكره واختراع قريحته.

ولا يستعمل فيه إلا الأفصح من التراكيب والخالص من الضرورات اللساية، إذ هو قصور في الملكة اللسانية. فليهجرها، فإنها تنزل بالكلام عن طبقة البلاغة. وقد حظر أئمة الشأن على المولّد ارتكاب الضرورة، إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلى الطريقة المثلى من الملكة.

وليتجنب أيضًا المعقّد من التراكيب جهده، وإنما يقصد منها ما كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الفهم. وكذلك كثرة المعاني في البيت الواحد، فإن فيه نوع تعقيد على الفهم. وإنما المختار منه ما كانت ألفاظه طبقًا على معانيه أو أوفى منها. فإن كانت المعاني كثيرة كان حشوًا واشتغل الذهن بالغوْص عليها، فمنع الذوْق عن استيفاء مدركه من البلاغة. ولا يكون الشعر سهلاً إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن. وبهذا كان شيوخنا رحمهم الله يعيبون شعر ابن خَفاجة*، شاعر شرق الأندلس، لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد، كما كانوا يعيبون شعر المُتَنَبِّي والمَعَرِّي بعدم النسج على الأساليب

* أبي بكر بن خفاجة [ث]، [ج].

العربية كما مر[246]. فكأن شعرهما كلام منظم نازل عن طبقة الشعر. والحاكم في ذلك هو الذوق.

وليجتنب الشاعر أيضًا الحُوشِي من الألفاظ والمقعّر، وكذلك السُّوقي المبتذَل بالتداول في الاستعمال، فإنه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة. وكذلك المعاني المبتذلة بالشهرة، فإن الكلام ينزل بها عن البلاغة أيضًا، فيصير مبتذلاً ويقرب من عدم الإفادة. كقولهم : "النار حارة" و"السماء فوقنا". وبمقدار ما يقرب من طبقة عدم الإفادة يبعُد عن رتبة البلاغة، إذ هما طرفان. ولهذا كان الشعر في الربَّانيات والنبويات قليل الإجادة في الغالب، ولا يُجيد فيها إلا الفحول وفي القليل على العُسر، لأن معانيها متداولة بين الجمهور، فتصير مبتذلة لذلك.

وإذا تعذّر الشعر بعد هذه كلها، فليُرَاوضْه ويُعاوده، فإن القريحة مثل الضرْع يَدِرُّ بالامترار، ويجف ويغرز* بالترك والإهمال.

وبالجملة، فهذه الصناعة وتعلمها مستوفىً في **كتاب العمدة** لابن رَشِيق. وقد ذكرنا منها ما حضرنا بحسب الجهد. ومن أراد استيفاء ذلك، فعليه بذلك الكتاب، ففيه البغية من ذلك. وهذه نبذة كافية.

والله المعين.

وقد نظم الناس في أمر هذه الصناعة الشعرية وما يجب فيها. ومن أحسن ما قيل في ذلك، وأظنه لابن رَشِيق[247] :

لعن الله صنعة الشعر مـا ذا ... من صنوف الجهال فيها لقينا
يـؤثرون الغريب منه على مـا ... كـان سهلاً للسـامعين مبينا

(246) انظر ص 284 أعلاه.
* كلمة يغرز مضافة في الحاشية في [ح]. ويجب قراءتها كذلك وليس يغزر كما يقترح روزنتال.
(247) وردت هذه القصيدة في **كتاب العمدة**، ويعزيها ابن رشيق إلى الناشي، كما الشأن بالنسبة للقصيدة التي تأتي من بعد.

ويـرون المحـال معنى صحيحًا   وخَسيـسَ الكلام شيئًا ثمينا
يجهلـون الصـواب منه ولا   يـدرون للجهل أنهم يجهلونا
فـهم عند مـن سوانا يـلامـون   وفي الحـق عنـدنا يُعْذَرونا
إنما الشعر ما تناسَب في النظم   وإن كـان في الصفات فنونا
فأتـى بعضـه يشاكـل بعضـًا   وأقـامت له الصدور المتونا
كـل معـنى أتاك منه على مـا   تتمنَّى لـو لمْ يكن أن يكونـا
فتنـاهى من البيـان إلى أن   كـاد حُسْنا يبينُ للنـاظرينا
فكـأن الألفـاظ منـه وجـوه   والمعـاني رُكِّبن فيـه عُيـونا
قائمًا في المرام حسب الأماني   يتحـلَّى* بحُسْنـه المنشـدونا
فـإذا ما مدحـت بالشعـر حرًا   رُمْـت فيـه مذاهـب المسْهبينا
فجعـلتَ النسيـبَ سهلاً قـريبًا   وجعـلت المدح صِدقًا مبينا
وتنكبـت ما تهجن في السمْـع   وإن كـان لفظـه مـوْزونا
وإذا ما قَرَضْتَـه بهـجـاء   عِبت** فيـه مذاهـب المُرفثينا
فجعلـت التصريـح منـه دواء   وجعلـت التغريض داء دفينا
وإذا ما بكيـت فيه على الغادين   يـومـًا للبَيْـن والظاعنينا
حُـلْتَ دون الأسـى وذللت مـا   كان من الدمع في العيون مَصُونا
ثم إن كنت عاتبًا شِبْتَ بالوعْد   وعـيـدًا وبالصعوبـة لينا
فتركـت الذي عتبـت عليـه   حـذِرًا آمنًا عـزيزًا مهيـنا
وأصـح القريض ما فـات في النظم   وإن كـان واضـحـًا مستبينـا
فإذا قيـل أطمـع النـاسَ طُرًّا   وإذا ريم أعجـز المعْجِزينا

* ابن رشيق : **يتجلى**
** ابن رشيق : **عفت**

ومن ذلك أيضًا قول الناشي* :

الشعر ما قوّمـتَ زيغ صـدوره   وشددت بالتهذيب أسْر متونه
ورأبت بالإطناب شِعْب صدوعه   وفتحت بالإيجاز عُور عيونـه
وجمـعت بين قريبـه وبعيـده   ووصلت بين مجَمِّه ومَعينـه
وإذا** مدحت به جوادًا ماجدًا   وقضيْتَـه في الشكر حق ديونه
أصفيْتَـه بنفيسـه ورصينـه   وخصصْتـه بخطيره وثمينه
فيكون جزلاً في مساق صنوفه   ويكون سهلاً في اتفاق فنونه
وإذا بكيـت به الديـار وأهلها   أجريت للمحْزون ماء شُؤونه
وإذا أردت كنـايـة عن ريبـة   باينـت بين ظهـوره وبطـونه
فجعلت سامعه يشوبُ شكوكَه   بثبـاتـه وظنـونَه بيَقِينـه
وإذا*** عتبت على أخ في زلـة   أدمجـت شدته له في لينـه
فـتركته مسْتأنسـاً**** بدمائـه   متأمـنـاً لوعوثـه وحـزونه
وإذا نبـذت إلى الذي علقتها   إذ صـارمتك بفاتنات شؤونه
تيَّمتهـا بلطـيفـه ورقـيقـه   وشفَعْتهـا بخَبـيه وكَمينـه
وإذا اعتذرتَ لسقطة أسقطتها   واشكتَ بين مخيلـه ومبينه
فيحول ذنبـك عند من يعتده   عتبًا عليـه مطالبًا بيمينـه

* في الأصل في [ح] : **قول بعضهم**. اسم الناشي مضاف في آخرالسطر. وحسب ابن رشيق، االناشي هذا هو نفس الشاعر، صاحب القصيدة السابقة.
** هذا البيت لم يرد في [ج].
*** الأبيات الست التي تبتدئ من هنا لم ترد في [ج].
**** **متأنسًا** [ذ]. ابن رشيق : **متأيسًا**.

[55] في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني

اعلم أن صناعة الكلام نظمًا ونثرًا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها وهي أصل. فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب ليكثُر استعماله وجريه على لسانه حتى تستقر له الملكة في لسان مُضَر ويتخلص من العُجمة التي ربي عليها في جيله، ويفرض نفسه مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويلقن لغتهم كما يلقنها الصبي حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم ذلك.

وذلك أنا قدمنا[248] أن اللسان ملكة من الملكات في النطق يحاوَل تحصيلُها بتكرارها على اللسان حتى تحصل، شأن الملكات. والذي* في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وإنما المعاني في الضمائر.

وأيضًا فالمعاني موجودة عند كل أحد، وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا يحتاج إلى تكلف صناعة** في تأليفها. وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة، كما قلناه[249]، وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما

(248) انظر ص 233 وما بعدها، وص 250-251.
* حتى تحصل الملكة. والذي [ب].
** هنا تنتهي الجملة في [ب].
(249) انظر ص 250.

أن الأواني التي يُغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال يختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها. وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مُقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يُحسن بمثابة المُقْعَد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه.

والله يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون[250].

(250) آية 151 من سورة البقرة (2).

[56] في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ

قد قدمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي، وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ. فمن كان محفوظه من أشعار العرب الإسلاميين، أو شعر حَبِيب*، أو العَتَّابِي، أو ابن المُعْتَز، أو ابن هانِي والشريف الرضِي، أو **رسائل** ابن المُقَفَّع أوسَهْل بن هارون، أو ابن الزَّيات، أو البَدِيع أوالصَّابِيَ تكونَ ملكته أجود وأعلى مقامًا ورتبة في البلاغة ممن يحفظ أشعار المتأخرين مثل شعر ابن سَهْل وابن النَّبِيه**، أو ترسيل البَيْسَاني أوالعِمَاد الإصفهاني لنزول طبقة هؤلاء عن أولئك، يظهرذلك للبصِير الناقد، صاحب الذوق. وعلى مقدار جودة المسموع أو المحفوظ تكون جودة الاستعمال من بعده، ثم إجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الطبقة الحاصلة، لأن الطبع إنما ينسج على منوالها، وتنمو قوى الملكة بتغذيتها.

* محوفوظه شعر حبيب [ب]، [ج].
** يحفظ شعر ابن سهل من المتأخرين أو ابن النبيه [ب]، [ج].

وذلك أن النفس، وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات. واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من خارج. فبهذه يتم وجودها وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها. والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج، كما قدمناه. فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، والتصوّفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع، حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه، وينقلب ربانيًا. وكذا سائرها. وللنفس من كل واحد منها لون تتكيف به. وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها. فملكةالبلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام. ولهذا كان الفقهاء وأهل العلم كلهم قاصرين في البلاغة، وما ذلك إلا لما يسبق إلى محفوظهم وتمتلئ به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة. فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر وتلوّنت به النفس، جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور، وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظار وغيرهم ممن لا يمتلئ من حفظ النقي الحر من كلام العرب.

أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رِضْوَان، كاتب العلامة بالدولة المرينية، قال: "ذاكرت يومًا صاحبنا أبا العباس بن شُعَيْب، كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدم في البصر باللسان لعهده، فأنشدته مطلع قصيدة ابن النَّحْوِي، ولم أنسبها له، وهو:

لم أدر حين وقفت بالأطلال ... ما الفرق بين جديدها والبالي

فقال لي على البديه: هذا شعر فقيه. فقلت له: ومن أين لك ذلك؟ قال: من قوله "ما الفرق"، إذ هي من عبارات الفقهاء وليست من أساليب كلام العرب. فقلت له: لله أبوك، إنه ابن النحوي.

وأما الكتّاب والشعراء فليسوا كذلك لتخيّرهم في محفوظهم ومخالطتهم كلام العرب وأساليبهم في الترسّل وانتقائهم له الجيّد من الكلام. ذاكرت يومًا أبا عبد الله ابن الخطيب*، وزير الملوك بالأندلس، وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة، فقلت له: "أجد استصعابًا علي في نظم الشعر متى رُمْته، مع بصري به وحفظي للجيّد من الكلام من القرآن والحديث وفنون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلاً. وإنما أُتيت، والله أعلم، من قِبَل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية، فإني حفظت قصيدتي الشاطِبي الكبرى والصغرى في القراآت والرسم واستظهرتهما**، وتدارست كتابي ابن الحاجِب في الفقه والأصول وجمل الخُونَجِي في المنطق، وكثيرًا من قوانين التعليم في المجالس، فامتلأ محفوظي من ذلك وخدش وجه الملكة التي استعددت لها بالمحفوظ الجيّد من القرآن والحديث وكلام العرب، فعاق القريحة عن بلوغها. فنظر إلي ساعة معجبًا، ثم قال: لله أنت، هل يقول هذا إلا مثلك".

ويظهر لك من هذا الفصل وما تقرر فيه سر آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم. فإنا نجد شعر حَسَّان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحُطَيْئَة وجَرير والفَرَزْدَق ونُصَيْب وغَيْلان ذي الرُّمة والأحْوَص وبَشّار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدر من الدولة العباسية في خطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك أرفع طبقة في البلاغة بكثير من شعر النابِغة وعَنْتَرة وابن كَلْثُوم وزُهَيْر وعَلْقَمَة بن عَبدة وطَرَفَة بن

* يومًا صاحبنا أبا عبد الله ابن الخطيب [ب].

** والصغرى واستظهرتهما [ب]، [ج].

العَبْد ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم. والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة.

والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين* عجز البشر عن الإتيان بمثلها، لكنها ولجت قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة عن ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم** ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونَقًا من أولئك، وأرصف مباني وأعدل تثقيفًا بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة. وتأمل ذلك يشهد لك به ذوقك إن كنت من أهل الذوق والبصر بالبلاغة.

ولقد سألت يومًا شيخنا الشريف أبا القاسم، قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ هذه الصناعة، أخذ بسبتة عن مشيختها من تلميذ الشَّلُوبِين، واستبحر في علم اللسان وجاء من وراء الغاية فيه. فسألته يومًا ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة من الجاهليين***، ولم يكن يستنكر ذلك بذوقه. فسكت طويلاً ثم قال: "والله ما أدري". فقلت: "أعرض عليك شيئًا ظهر لي في ذلك، ولعله السبب فيه". وذكرت له هذا الذي كتبت. فسكت معجبًا، ثم قال: "يا فقيه، هذا كلام من حقه أن يكتب بالذهب". وكان من بعدها يؤثر محلي، ويصيخ في مجالس التعليم إلى قولي، ويشهد لي بالنباهة في العلوم.

والله خلق الإنسان وعلمه البيان(251).

* التي [ب].

** منظومهم [ب].

*** طبقة في البلاغة من الجاهليين [ب].

(251) آيتا 3 و4 من سورة الرحمن (55).

[57] في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيف جودة المصنوع أو قصوره*

اعلم أن الكلام الذي هو العبارة والخطاب إنما سره وروحه في إفادة المعنى. وأما إذا كان مهملاً فهو كالمَوَات الذي لا عبرة به. وكمال الإفادة هو البلاغة، على ما عرفت من حدها عند أهل البيان. لأنهم يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ومعرفة الشروط والأحكام التي بها تطابق التراكيب اللفظية مقتضى الحال هو فن البلاغة. وتلك الشروط والأحكام للتراكيب في المطابقة استُقريت من لغة العرب وصارت كالقوانين. فالتراكيب بوضعها تفيد الإسناد بين المستندين بشروط وأحكام هي جل قوانين العربية، وأحوال هذه التراكيب من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وإضمار وإظهار، وتقييد وإطلاق، وغيرها يفيد الأحوال المكتنفة من خارج بالإسناد وبالمتخاطبين حال التخاطب بشروط وأحكام هي قوانين لفن سموه "علم المعاني" من فنون البلاغة. فتندرج قوانين العربية لذلك في قوانين علم المعاني لأن إفادتها للإسناد جزء من إفادتها للأحوال المكتنفة بالإسناد. وما قصر من هذه التراكيب عن إفادة مقتضى الحال لخلل في قوانين الإعراب أو قوانين المعاني كان قاصرًا عن المطابقة لمقتضى الحال ولحق بالمهمَل الذي هو في عداد الموات.

* هذا الفصل لم يرد لا في [ب] ولا في [ج].

ثم يتبع هذه الإفادة لمقتضى الحال التفنّن في انتقال الذهن بين المعاني بأصناف الدلالات، لأن التركيب يدل بالوضع على معنى، ثم ينتقل الذهن إلى لازمه أو ملزومه أو شبهه، فيكون فيها مجازًا إما باستعارة أو كناية، كما هو مقرَّر في مواضعه. ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذة كما تحصل من الإفادة وأشد، لأن في جميعها ظفرًا بالمدلول من دليله، والظفر من أسباب اللذة، كما علمت.

ثم لهذه الانتقالات أيضًا شروط وأحكام كالقوانين، صيّروها صناعة وسمّوها بـ "البيان". وهي شقيقة علم المعاني المفيد لمقتضى الحال، لأنها راجعة إلى معاني التراكيب ومدلولاتها، وقوانين علم المعاني راجعة إلى أحوال التراكيب نفسها من حيث الدلالة. واللفظ والمعنى متلازمان متضايفان* كما علمت. فإذن علم المعاني وعلم البيان هما جزءا البلاغة، وبهما كمال الإفادة والمطابقة لمقتضى الحال. فما قصّر من هذه التراكيب عن المطابقة وكمال الإفادة فهو مقصّر عن البلاغة ويلحق عند البلغاء بأصوات الحيوانات العُجْم. وأجدر به أن لا يكون عربيًا، لأن العربي هو الذي يطابق بإفادته مقتضى الحال. فالبلاغة على هذا هي أصل الكلام العربي وسجيته وروحه وصيغته.

ثم اعلم أنهم إذا قالوا "الكلام المطبوع"، فإنهم يعنون به الكلام الذي كمُلت طبيعته وسجيته من إفادة مدلوله بالمقصود منه، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلم يقصد به أن يُفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامه ويدل به عليه دلالة وثيقة، ثم يتبع تراكيب الكلام في هذه السجِية التي له بالأصالة ضروب من التحسين والتزيين بعد كمال الإفادة. وكأنها تعطيها رونق الفصاحة من تنميق الأسجاع، والموازنة بين جمل الكلام، وتقسيمه بالأقسام المختلفة الأحكام، والتوْرية باللفظ المشترك عن الخفي من معانيه، والمطابقة بين المتضادات ليقع التجانس بين الألفاظ والمعاني، فيحصل للكلام روْنق ولذة في الأسماع وحلاوة وجمال كلها زائد على الإفادة.

* متطابقان[ت].

وهذه الصنعة موجودة في الكلام المعجز في مواضع متعدّدة مثل "والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى[252]"، ومثل "فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى[253]" إلى آخر التقسيم في الآية. وكذا "من طغى وآثر الحياة الدنيا[254]" إلى آخر الآية. وكذا "وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا[255]"، وأمثاله كثير. وذلك بعد كمال الإفادة في أصل هذه التراكيب قبل وقوع هذا البديع فيها.

وكذا وقع في كلام الجاهلية منه لكن عفوًا، من غير قصد ولا تعمُّد. ويقال إنه وقع في شعر زُهَيْر.

وأما الإسلاميون، فوقع لهم عفوًا وقصدًا، وأتوا منه بالعجائب. وأول من أحكم طريقته حَبِيب بن أَوْس[256]، والبُحْتُري، ومُسْلِم بن الوَلِيد، فقد كانوا مولعين بالصنعة، ويأتون منها بالعجب. وقيل إن أول من ذهب إلى معاناتها بَشَّار بن بُرْد، وابن هَرمة، وكانا آخر من يُستشهَد بشعره في اللسان العربي. ثم اتبعهما كُلثوم بن عمرو العَتَّابي، ومنصور النُّمَيْري، ومُسْلِم بن الوليد، وأبو نُوَاس. وجاء على أثرهم حَبِيب والبُحْتُري. ثم ظهر ابن المُعْتَز، فختم علم البديع والصناعة أجمع.

ولنذكر مثالاً من المطبوع الخالي من الصنعة لتتفهمه. مثل قول قَيْس بن ذَرِيح:

وأخرج من بين البيوت لعلّني أُحدِّث عنك النفس في السِّر خاليا

(252) آيتا 1 و2 من سورة الليل (92).
(253) آية 5 من سورة الليل (92).
(254) آيتا 37-38 من سورة النازعات (79).
(255) آية 104 من سورة الكهف (104).
(256) أبو تمام.

وقول كُثَيِّر:

وإني وتَهْيَامي بعَزّة بعد مـا تخَلَّيتُ عما بيننا وتَخـلَّتِ
لكالمرْتجِي ظلَّ الغمامة كلما تَبوّأ منها للمقيل اضمحلّتِ

فتأمل هذا المطبوع الفقيد الصنعة في إحكام تأليفه وثقافة تراكيبه. فلو جاءت فيه الصنعة من بعد هذا الأصل زادته حسنًا.

وأما المصنوع فكثير من بَشّار، ثم حبيب، وطبقتهما، ثم ابن المعتز، خاتم الصنعة، الذين جرى المتأخرون بعدهم في ميدانهم ونسجوا على منوالهم.

وقد تعددت أصناف هذه الصنعة عند أهلها، واختلفت اصطلاحاتهم في ألقابها، وكثير منهم يجعلها مندرجة في البلاغة، على أنها غير داخلة في الإفادة، وإنما هي تعطي التحسين والرونق. وأما المتقدمون من أهل البديع، فهي عندهم خارجة عن البلاغة، ولذلك يذكرونها في الفنون الأدبية التي لا موضوع لها. وهو رأي ابن رَشِيق في كتاب **العمدة** له وأدباء الأندلس. وذكروا في استعمال هذه الصنعة شروطًا منها أن تقع من غير تكلُّف ولا اكتراث فيما يُقصَد منها.

وأما العفو، فلا كلام فيه، لأنها إذا برئت من التكلف، سلم الكلام من عيب الاستهجان. لأن تكلفها ومعاناتها يصير إلى الغفلة عن التراكيب الأصلية للكلام، فتُخِلُّ بالإفادة من أصلها وتذهب البلاغة رأسًا، ولايبقى في الكلام إلا تلك التحسينات. وهذا هو الغالب اليوم على أهل العصر. وأصحاب الأذواق في البلاغة يسخرون من كلفهم بهذه الفنون ويعدون ذلك من القصور عن سواه.

وسمعت شيخنا الأستاذ أبا البركات البَلَّفِيقي، كان من أهل البصر باللسان والقريحة في ذوقه، يقول: "إن من أشهى ما تقترحه عليَّ نفسي أن أشاهد في بعض الأيام من ينتحل فنون هذا البديع في نظمه أو نثره، وقد عوقب بأشد

العقوبة ونودي عليه، يحذر بذلك تلميذه أن يتعاطوا هذا الصنعة، فيكلفون بها ويتناسون البلاغة".

ثم من شروط استعمالها عندهم الإقلال منها، وأن تكون في بيتين أو ثلاثة من القصيدة، فتكفي في زينة الشعر ورونقه. والإكثار منها عيب. قاله ابن رشيق وغيره. وكان شيخنا أبو القاسم الشريف السبْتي، منفِق اللسان العربي بالأندلس لوقته يقول هذا القول: "البديعية إذا وقعت للشاعر أو الكاتب، فيقبح أن يستكثر منها، لأنها من محسنات الكلام ومزيناته، فهي بمثابة الخيلان في الوجه، يحسن بالواحد والإثنين منها ويقبح بتعدادها."

وعلى نسبة الكلام المنظوم هو الكلام المنثور في الجاهلية والإسلام. كان أولاً مرسلاً، معتبر الموازنة بين جمله وتراكيبه، شاهدة موازنته بفواصله من غير التزام سجع ولا اكتراث بصنعة، حتى نبغ إبراهيم بن هلال الصابي، كاتب بني بُوَيْه، فتعاطى الصنعة والتقفية، وأتى من ذلك بالعجب. وعاب الناس عليه كلفه بذلك في المخاطبات السلطانية. وإنما حمله عليه ما كان في ملوكه من العجمة والبعد عن صولة الخلافة المنفقة لسوق البلاغة. ثم انكسرت الصناعة بعده في منثور المتأخرين، ونسي عهد الترسيل، وتشابهت السلطانيات بالإخوانيات، والعربيات بالسوقيات، واختلط المرعي بالهمل.

وهذا كله يدلك على أن الكلام المصنوع بالمعاناة والتكلف قاصر عن الكلام المطبوع، لقلة الاكتراث فيه بأصل البلاغة. والحاكم في ذلك الذوق. والله خلقكم وعلمكم ما لم تكونوا تعلمون[257].

(257) آية 239، سورة البقرة (2).

[58] في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر

اعلم أن الشعر كان ديوانًا للعرب، فيه علومهم وأخبارهم وحكمتهم. وكان رؤساء العرب متنافسين فيه، وكانوا يقفون بسوق عُكَاظ لإنشاده وعرض كل واحد منهم ديباجته على فحول الشأن وأهل البصر لتمييز حوْكه، حتى انتهوا إلى المناغاة في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام، موضع حجهم وبيت أبيهم إبراهيم، كما فعله امرُؤ القَيْس بن حُجْر، والنابغة الذُّبْيَاني، وزُهَيْر ابن أبي سُلْمَى، وعَنْتَرة بن شداد، وطَرَفَة بن العَبْد، وعَلْقَمة بن عَبَدة، والأعْشى، وغيرهم من أصحاب المعلقات التسع. فإنه إنما كان يتوصل إلى تعليق الشعر بها من كان له قدرة على ذلك بقومه وعصبيته ومكانه في مُضَر على ما قيل في سبب تسميتها بالمعلقات.

ثم انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحي وما* أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه، فأخرسوا عن ذلك، وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زمانًا. ثم استقر ذلك، وأُونِس الرشد من الملة، ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره، بل سمعه النبي صلى اله عليه وسلم وأثاب عليه، فرجعوا حينئذ إلى ديدنهم منه. وكان لعمر ابن أبي ربيعة،

* الدين والعبادة وما [ب].

كبير قريش لذلك العهد، مقامات فيه عالية وطبقة مرتفعة. وكان كثيرًا ما يعرض شعره على ابن عباس، فيقف لاستماعه معجبًا به. ثم جاء من بعد ذلك الملك الفحل والدولة العزيزة، فتقرب إليهم العرب بأشعارهم يمتدحونهم بها، ويجيزهم الخلفاء بأعظم الجوائز على نسبة الجودة في أشعارهم ومكانهم من قومهم، ويحرصون على استهداء أشعارهم يطلعون منها على الآثار والأخبار واللغة وشرف اللسان. والعرب يطالبون وليدهم بحفظها. ولم يزل الشأن هذا أيام بني أمية وصدرًا من دولة بني العباس.

وانظر ما نقله صاحب **العقد** في مسامرة* الرشيد للأصْمَعي في باب الشعر والشعراء تجد ما كان عليه الرشيد من المعرفة بذلك والرسوخ فيه، والعناية بانتحاله، والبصر بجَيِّد الكلام ورديئه، وكثرة محفوظه منه.

ثم جاء خلف من بعدهم لم يكن اللسان لسانهم من أجل العُجمة وتقصيرها باللسان، وإنما تعلموه صناعة. ثم مدحوا بأشعارهم أمراء العجم الذين ليس اللسان شأنهم، طالبين معروفهم فقط، لا سوى ذلك من الأغراض، كما فعله حَبِيب أو البُحْتُري والمُتَنبّي وابن هانئ ومن بعدهم إلى هلم جرا. فصار قرض الشعر في الغالب إنما هو للكدية والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين، كما ذكرناه[258]. وأنف منه لذلك أهل الهمم والمراتب من المتأخرين، وتغير الحال فيه، وأصبح تعاطيه هجنةً في الرياسة ومذمةً لأهل المناصب الكبيرة.

والله مقلب الليل والنهار[259].

* محاضرة [ب].

(258) انظر ص 285 و292 أعلاه.

(259) آية 44، سورة النور (44).

[59] في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد

اعلم أن الشعر لا يختص باللسان العربي فقط، بل هو موجود في كل لغة، سواء كانت عربية أو عجمية. وقد كان في الفرس شعراء، وفي يونان كذلك، ذكر منهم أرِسْطُو في كتاب المنطق له[260] أومِيرُس* الشاعر، وأثنى عليه. وكان في حِمْيَر أيضًا شعراء مقدمون.

ولما فسد لسان مُضَر ولغتهم التي دونت مقاييسها وقوانين إعرابها، واختلفت اللغات من بعدهم بحسب ما خالطها ومازجها من العُجمة، فكانت لجيل العرب بأنفسهم لغة خالفت لغة سلفهم من مُضَر في الإعراب جملة وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات. وكذلك الحضَر، أهل الأمصار، نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مُضَر في الإعراب وأكثر الأوضاع والتصاريف، وخالفت أيضًا لغة الجيل من العرب لهذا العهد، واختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحات أهل الآفاق. فلأهل المشرق وأمصاره لغة غير لغة أهل المغرب وأمصاره، وتخالفها أيضًا لغة أهل الأندلس وأمصاره.

(260) من المحتمل أن ابن خلدون يريد الإحالة إلى *Herméneutique* 21a أو إلى **كتاب البلاغة** *Rhétorique* أو إلى **كتاب الشعر** *Poétique* حيث يوجد ذكر لأميرس.

* أمتيرش [ج]، [خ].

ثم لما كان الشعر موجودًا بالطبع في أهل كل لسان، لأن الموازين على نسبة واحدة في أعداد المتحركات والسواكن، وتقابلها موجودة في طباع البشر، فلم يهجر الشعر بفقدان لغة واحدة، وهي لغة مُضَر الذين كانوا فحوله وفرسان ميدانه حسبما اشتهر بين أهل الخليقة، بل كل جيل وأهل كل لغة من العرب والمستعجمين والحضر أهل الأمصار يتعاطون منه ما يطاوعهم في انتحاله ورصْف بنائه على مهْيع كلامهم.

[أشعار العرب البدو لهذا العهد]

فأما العرب، أهل هذا الجيل المستعجمين عن لغة سلفهم من مُضَر، فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعاريض على ما كانت عليه لسلفهم المستعربين، ويأتون منها بالمطوّلات، مشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من النسيب والمدح والرثاء والهجاء، ويستطردون في الخروج من فن إلى فن في الكلام. وربما هجموا على المقصود لأول كلامهم وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر، ثم من بعد ذلك ينسبون*. وأهل المغرب من العرب يسمون هذه القصائد بـ"الأصمعيات"، نسبة إلى الأصْمَعي، راوية العرب في أشعارهم. وأهل المشرق من العرب يسمون أيضًا هذا النوع من الشعر بـ"البداوي" و"الحَوْراني" و"القبيسي"**. وربما يلحنون فيه ألحانًا بسيطة لا على طريق الصنعة الموسيقارية، ثم يغنون به. ويسمون الغناء باسم "الحوراني"، نسبة إلى حوران، من أطراف العراق والشام، وهي منازل العرب البادية ومساكنهم لهذا العهد.

* نهاية الفقرة في [ب] : ينسبون. يسمون هذه القصائد ب "الأصمعيات"، نسبة إلى الأصمعي، راوية العرب في أشعارهم المطولة.

** القيسي [د] : القليسي [ذ].

ولهم فن آخر، كثيرالتداول في نظمهم، ويجيئون به مغصنًا على أربعة أجزاء، يخالف آخرها الثلاثة الأول في رَوِيه، يلتزمون القافية الرابعة في كل بيت إلى آخر القصيدة شبيهًا بالمربّع والمخمّس الذي أحدثه المولّدون من المتأخرين. ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة، وفيهم الفحول والمتأخرون عن ذلك.

والكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد، وخصوصًا علوم اللسان، يستنكرون هذه الفنون التي لهم إذا سمعها، ويمج نظمهم إذا أنشد، ويعتقد أن ذوقه إنما نبا عنها لاستهجانها وفقدان الإعراب منها. وهذا إنما أتى من فقدان الملكة في لغتهم. فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له ذوقه وطبعه ببلاغتها، إن كان سليمًا من الآفات في فطرته ونظره*. وإلا فالإعراب لا مدخل له في البلاغة، وإنما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود ولمقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالاً على الفاعل والنصب دالاً على المفعول أو بالعكس. وإنما يدل على ذلك قرائن الكلام، كما هو في لغتهم هذه. فالدلالة بحسب ما يصطلح عليه أهل الملكة. فإذا عُرف اصطلاح في ملكة واشتهر، صحت الأدلة، وإذا طابقت تلك الدلالة للمقصود ومقتضى الحال صحت البلاغة**، ولا عبرة بقوانين النحاة في ذلك.

وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه، ما عدا حركات الإعراب في أواخر الكلمات، فإن غالب كلماتهم موقوفة الآخر. ويتميّز عندهم الفاعل من المفعول، والمبتدأ عن الخبر بقرائن الكلام، لا بحركات الإعراب.

* وطبعه [ب].

** الأدلة [ب].

فمن أشعارهم على لسان الشريف ابن هاشم، يبكي الجَازِية بنت سَرْحان، ويذكر ظعنها مع قومها إلى المغرب*:

[أبو الهيجاء]** الشريف ابن هاشم   على الى طرا كبد شكت من زفيرها
يفز للاعلام ايـن ما رات خاطر   يرد غلام البدو يلوي عصيرها
وما ذا شكات الروح مما طرا لها   غدات وزايع تلف الله خبيرها
يحس ان قطاعا ما ذي ضميرها   بمشرطتو هندا وصافي ذكيرها
وعادت كما خوارة في يد غاسل   على مثل شوك الطلح عنفو نسيرها
يجابدوها اثنين والفرع بينهم   على شوكو لغدوا بقايا حريرها
وجات دموعي دارفات لكنها   بيدين دوار السواني يديرها
تدارك منها الجم حدرا وزادها   مزون تجي متراكبا من صبيرها
تصب من القيعان من جانب الصفا   عنوفا*** وتحجاز البرق في غزيرها
هذا الغنى مني تسابيت غزوة   اضت من بغداد حتى فقيرها
ونادى المنادي بالرحيل وشوروا   وعرج عاريها على مستعيرها
وسدا لها الأرياذ يا بن غانم   على ايدين ماضي بن مقرب ينيرها
وقال لهم حسن بن سرحان غربوا   وسوقوا النجوع إن كان أنا هو غفيرها
ويركض وبيده سها بالثابج وبالليمن   لا يحجروا في مغيرها
غدرني زيان السميح ابن عابس   وما كان يرضى زين حمير وميرها

* يورد هنا ابن خلدون مجموعة من الأشعار العربية البدوية التي تنطوي على فوائد تاريخية ولغوية بالغة الأهمية. والقصيدة الأولى تنتمي إلى القصائد التاريخية المتعلقة بدخول بني هلال إلى المغرب. غير أن أغلبية هذه القصائد يصعب قراءتها. ورغم الجهود التي بذلناها من خلال اتصالات مع بعض عرب البدو في المغرب وتونس ومصر، لم نتوصل إلى حل مرض لرموزها. لكنا فضلنا إيرادها كما هي في المخطوطات، لربما يوجد في المستقبل من يستطيع الحصول على الحل المناسب في قراءتها. هذه النبذ الشعرية لم ترد في مخطوطة [ح]. ولم يرد منها سوى 18 بيت في [ب]. لذلك سيكون اعتمادنا هنا على المخطوطات التالية : [ت]، [ج]، [خ]، [د]، [ذ].

** كما جاء عند روزنتال (*The Muqaddimah*, III. p. 416 n. 1633)، حسب مخطوطة حميدية 982 بإسطانبول.

*** **عيوفا** [خ].

غدرني و هو زعما صديقي وصاحبي   وانا ليه ما من درفتي ما نديرها
ورجع يقون لهم بلاد ابن هاشم   يخبر البلاد المعطشا ما يجيرها
حراما علينا باب بغداد وأرضها   داخل ولا عاود ركيزي نقيرها
تصدق روحي عن بلاد ابن هاشم   على الشمس أو يزل القضا من هجيرها
وباتت نيران العداري قوادح   يلوذ وبحراجان يشدوا أسيرها

ومن قولهم في رثاء أمير زناتة أبي سُعْدَى اليَفْرني، مُقارعُهم بإفريقية وأرض الزاب. ورثاؤهم له على طريق التهكّم.

تقول نقاة الخد سعدى وهاضها   لما في الظعون الباكرين عويل
يا سائل عن قبر الزياني خليفة   خد النعت مني لا تكون هبيل
أراه بعالي واد ران وفوقه   من الربط* عيساوي بناه طويل
أراه يميل الغور من شارع النقا   به الواد شرقا واليراع دليل
يا لهف كبداه الزناتي خليفة   وقد كان لاعقاب الجياد شليل
قتيل فتى الهيجا ذياب ابن غانم   جراحا كافواه المراد تسيل
أيا جازيا مات الزناتي خليفة   لا ترحل إلا أن تريد رحيل
ألا واش رحلناك ثلاثين مرة   وعشرا وستا في النهار قليل

ومن قولهم على لسان الشريف يذكر عتابًا وقع بينه وبين ماضِي بن مُقرّب**:

تبدا ماضي الخيار وقال لي   أ شكر ما نحنا عليك رضاش
أ شكر اعدا لا تزيد ملامة   لنجد ومن عمر بلاده عاش

* **الربط** [ث]، [خ].

** وردت هذه القصيدة والقصيدة التي تليها على هذا الترتيب في [ت] و [ج]، بينما وقع الترتيب المضاض في [خ]، مع نقص في النص.

باعدتنا يا شكر ودانيت غرينا   وقربت عربا لابسين قماش
نحن غدينا نصدفوا ما قضا لنا   كما صادف طعم الزناد طشاش
إن كان بنت الشول تلقح بارضكم   هنا العرب ما لهن ضناش

ومن قولهم في ذكر رحلتهم إلى المغرب وغلبهم زناتة عليه :

وأي جميل ضاع لي في ابن هاشم   وأي رجال ضاع قبل جميلها
لقد كنت أنا وإياه في زهو بيننا   عناني بحجة ما غاب عني دليلها
وجدت كأني شاربا من مدامة   من الخمر فهوا ما قدر من يميلها
أو مثل شمطا مات مظنون كبدها   غريبا وهي مدوحا عن قبيلها
أباها زمان السو حتى تدوحت   وهي بين عربان غافلا عن نزيلها
لذلك أنا مما لحاني من الوجا   شاكي بكبدا باديتها زعليها
وامرت قومي بالرحيل وبكروا   وقوا وشداد الحوايا جميلها
قعدنا سبعة ايام محبوس نجعنا   والبدو ما يرفع عمود ابقى لها
نظل على حداب الثنايا نواري   يظل الجرا فوق النضا وانضيلها

ومن شعر سُلطان بن مُظفّر بن يحيى، من الدواوِدة، إحدى بطون رياح وأهل الرياسة فيهم يقولها وهو معتقل بالمَهْدية في سجن الأمير أبي زكريا بن أبي حَفْص، أول ملوك إفريقية من الموحدين :

يقول وفي بوح الدجا بعد وهنة   حراما على اجفان عيني منامها
يا من لقلبا حالف الوجد والأسى   روحا هيامى طال ما بي سقامها
حجازية بدوية عربية غداوية   ولها بعيدا مرامها
مولعة بالبدو لا تألف القرى   سوا عانك الوعسا يواتي خيامها
غياث ومشتاها بها كل شتوة   ممحونة بيها وبيها غرامها

ومرباعها عشب الاراضي من الحيا   يواتي من الخور الخلايا جسامها
تشوق شوق العين مما تداركت   عليها من السحوب السواري غمامها
وما ذا بكت بالما وما ذا تناحطت   عيون غزار المزن عذبا حمامها
كان العروس البكر لاحت ثيابها   عليها ومن نور الاقاحي خزامها
فلاة ودهنا واتساع ونيه   ومرعا سواما في مراعي نعامها
ومشروبها من محض البان شولها   عتم ومن لحم الجوازي طعامها
تغانت عن الابواب والموقف الذي   يشيب الفتى مما يقاسي زحامها
سقا الله الواذ المسيجد بالحيا   وتالا ويحيى ما بلا من زمامها
مكافاتها بالود مني وليتني   ظفرت بایاما مضت في ركامها
ليالي اقواس الصبا في سواعدي   إذا قمت لم تخطى من يدي سهامها
وقوسي عديدا تحت سرجي مشاقة   زمان الصبى شرخا وبيدي لجامها
وكم من رداحا اسهرتني ولم ارى   من الخلق ابهى من نظام ابتسامها
وكم غيرها من كاعبا مرجحنة   مطرزة الاجفان باهي وشامها
وصفقت من وجدي عليها طريحة   تكفى ولم تنسى جدايا زمامها
ومارا بحطب الوجد توهج في الحشا   وتوهج لا يطفي من الما ضرامها
أيا من هذا الى متى   فنى العمر في دار عماني ظلامها
ولكن ريت الشمس تكسف ساعة   ويغما عليها ثم يبدا غيامها
بنود ورايات من السعد اقبلت   الينا بعون الله تهفوا علامها
الا واعلي بالعين اظعان غزوتي   ورمحي على كتفي وسيري امامها
بحر عاغيات الفرق من فوق شامس   احب بلاد الله عندي حشامها
الى منزل بالجعفرية للوى   مقيم بها ما لذ عندي مقامها
ونلقى سراة من هلال بن عامر   نزيل الصدى والغل عني سلامها
بهم يضرب الامثال غرب ومشرق   الا قاتلوا قوما سريع انهزامها
عليهم ومن هو في حياهم تحية   مدا الدهر ما غنى بغينا حمامها
ادعو ذا ولا تأسف على سالفا مضى   في ذي الدنيا ما دام لاحد دوامها

ومن أشعار المتأخرين منهم قول خالِد بن حَمْزَة بن عمر، شيخ الكُعُوب من أولاد أبي الليْل، يعاتب أقيالهم أولاد مُهَلْهِل، ويجيب شاعرهم شِبْل بن مِسْكِيانه بن مهلهل عن أبيات فخر عليهم فيها بقومه :

يقول و ذا قول المصاب الذي نشا   قــــوارع قيفـــــان يعاني صعابها
يريح بها جـــاو المصاب الا انتقـــا   فنــــــونا من إنشاد القوافي عدابها
محبرة مختــــارة مـــن نشـــادنـــا   تجـــدني ليـــا نام الوشى ملتها بها
مغربلة عن ناقـــد في غـــصونهـــا   محـــــكمة القيفـــــان دابي ودابها
هيض تدكـــاري بهـــا يا دوي الندى   قـــوارع من شبـــل وهدى جوابها
أ شبل جئنـــــا من حبال طرايـــف   قـــراح يـــريح الموجعين الغنا بها
فخرت ولم تقصر ولا أنت بعـــادم   ســـوا قلت في جمهورها ما أعابها
لقولك في أم المبتمين* ابن حمـــزة   حـــامي حمـــاها عاد باني خرابها
أما تعلم أنـــه قامها بعـــدما لقـــا   رصـــاص بنـــي يحيى غلاق ذابها
شهام من أهل الأمر يا شبل خـــارق   وهل رايت من جا للفلق واصطلابها
سواهر طفاها وضرمت بعد طفيـــة   واثنـــــا طفاهـــا جاسرا لا يهابها
وضرمت بعد الطفيتين الن صحـــت   لفـــــاس الي بيـــت المنا مقتدا بها
كمـا كـان هو يطلب علـى ذا تجنبت   رجـــال بنـــي كعب الذي يتقا بها
وبان لوالي الراي في ذا انشباحهـــا   قصـارا وهي عـن كبر الاشيا يهـابها

ومنها في العتاب** :

وليـــذا تغانيتـــوا أنا أغنـى لأنـنـــي   غنيـت بعـــلاق التـــنا واعتصـابهـــا
علي ونـــا ندفـــع بها كـــل مبضـــع   بلسيـــــاف ننتـــاش لعدا من رقابها

* هكذا في المخطوطات. لكن قراءة ومعنى هذه الكلمة غير واضحة.
** ومما قيل في العتاب [ج].

فإن كـانـت الملاك نـعت عـرايـس   عـليـنـا بـاطـراف القـنـــا اختطابهـا
ولا بـــعـــدهـــا الارهــــاف وذبل وزرق*   كـالسنة الحناش انسلابهـا
بني عمنـــا ما نرتضـي الذل غلمـة   تسـير السبـــايا والمطايـــا ركابها
وهي عالما بن المنايا تغيلها بلا شك   والدنيـــا سريـــع انقلابهـــا

ومنها في وصف الظعائن :

بظعن قطوع البيد لا نختشي العـــدا   فتــوق لجوبــات مخــوف جنـابهـا
ترى العين بيها قل لشبـــل عرايف   وكـــل مهـــاة محتظنهـــا ربابها
ترى أهلها غطا الصباح أن نقلهـــا   بكل خلـوب الحوف ما سحدنا بها
لهـا كل يـوم في الا را ما قتـــال   ورا الفاجـــر المزوج عنو رضابها

ومن قولهم في الأمثال الحكمية :

وطلبـك في الممنوع منـك سفاهـة   وصـدك عمـن صـد عنك صواب
إلا ريت ناسـا يغلقـوا عنـك بابهم   ظهـــور المطايـا يفتـح اللـه باب

ومن قول شبل يذكر انتساب الكعوب إلى ترجم :

لشيب وشبان مــــن اولاد ترجـم   جميع البرايا تشتكي من ضهاضها

* وورزق [ج].

ومن قول خالد يعاتب* إخوانه في موالاة شيخ الموحدين أبي محمد بن تافراكين المستبد بتونس على سلطانها، مكفوله أبي إسحاق ابن السلطان أبي يحيى، وذلك فيما قرب من عصرنا :

يقول بلا جهل فتى الجود خالد   مقالة قوال وقال صواب
مقالة حبر ذات ذهن ولم يكن   هريجا ولا فيما يقول ذهاب
تهجست معنى قافها لا لحاجة   ولا هرجا ينقاد منه معاب
وكنت بها كنزي** وهي نعم صابة   خزينة فكر والخزين يصاب
تفوهت بادي شرحها عن مارب   جرت من رجال في القبيل قراب
بني كعب أدنى الأقربين لدمنا   بني عم منهم شائب وشباب
جرى عند فتح الوطن منا لبعضهم   مصافاة ود وانسياغ جناب
وبعضهم ملنا له عن خصيمه   كما تعلموا قولي يقينه صاب
وبعضهم موهوب من بعض ملكنا   جزا بامرنا وخد الظهير كتاب
وبعضهم جانا حويج تسمحت   خواطر منا للجزيل وهاب
وبعضهم بطار فينا بسوه   نفهناه حتى ما عنا به ساب
ورجع ينتهي مما نفهنا قبيحه   مرارا وفي بعض المرار يهاب
وبعضهم شاكي من اوعاد قادر   غلق عنه في احكام السقايف باب
فصمناه عنه واقبضنا منه مورد   على كره مولي اليالقي ورباب
ونحن على ذا في مدى نطلب العلى   لهم ما حططنا للفجور نقاب
وجزنا حميا وطن ترشيش بعد ما   نفقنا عليها سبقا ورقاب
ومهد من الملاك ما كان خارج   عن احكام والي امرها له باب
بردع قروم من قروم قبيلنا   بني كعب لاواها الغريم وطاب
جزينا بهم عن كل تاليف في العدي   وقمنا بهم عن كل قيد مناب

* ومن قوله يعاتب [ج]. اسم خالد ورد في [خ] و[د] و[ذ].
** كبدي [ج].

الن عاد من لا كان فيهم بهمه   فيها وخيرا توا عليه خصاب
وركبوا السبايا المثمنات من أهلها   ولبسوا من انواع الحرير ثياب
وساقوا المطايا بالشر الا نسوله   جماهير ما يعلونها بحلاب
وعادوا نظير البرمكيين قبل ذا   والا هلال في زمان ذياب
وكانوا لنا ذرعا في كل مهمة   الن بان من نار لعدو شهاب
خلو الدار في جنح الكلام ولا ابقوا   ملامة ولا دار الكرام عتاب
كسوا الحي جلباب البهيم لستره   وهم لو دراوا لبسوا قبيح جباب
كذلك منهم حابس النباد   وذاهلو حكمي له ان عقله غاب
يظن ظنونا ليس نحن من اهلها   تمنى يكن له في السماح شعاب
خطاهو ومن واتاهفي سو ظنه   بالاثبات من ظن القبايح عاب
نووا غزوتي ان الفتا بو محمد   وهوب لالاف بغير حساب
وترجت الاوعاد منه ويحسبوا   بروجه ما يحيى بروج سحاب
جروا يطلبوا تحت السحاب شرايع   لقوا كل ما يستاملوه سراب
وهو لو عطا ماكان للراي عارف   ولكن في قلة عطاه صواب
وان نحن ما تستاملوا عنه راحة   وانه بسهام التلاف مصاب
وان وطا ترشيش بضياق وسعها   عليه ويمسى بالفزوع كراب
وانه منها عن قريب مفاصل   خلوج عنا زهو لها وقباب
وعن فاثنات الطرف غيد غوانج   ربو خلف استار وخلف حجاب
يتيه إذا تاهوا ويصبوا إذا صبوا   بحسن قوانين وصوت رباب
وضلوه من عدم اليقين وربما   يطارح حتى مالكنه شناب
بهم جازله زمنا وطوع اوامر   ولذة ماكول وطيب شراب
حرام على بن تافراكين ما مضى   من الود إلا ما بدل بخراب
وإن كان له عقلا رجيح وفطنة   يلجح في اليم الغريق غراب
واما البدا لا بدها من مياعل   كبار الن تبقا الرجال كباب
ويحمى بها سوق علينا سلاعه   ويحار مغصوب القنا جعاب

يمسى غلام طالب ربح ملكنا ... بدوما ولا يمسى صحيح بناب
يا وكلين الخبز تبغوا ادامه ... وخلطتوا اذا متوا في السموم لباب

ومن شعر علي بن عمر بن إبراهيم، من رؤساء بني عامرٍ لهذا العهد، إحدى بطون زُغْبة، يعاتب بني عمه المتطاولين إلى رياسة بيته :

ابيات عذبة من قريض كلام

محبرة كالدر في يدين صانع ... إذا كان في سلك الحرير نظام
انا جابها مني تساينت ما طرا ... وبينا بدا ترك الظعون قسام
غدا منه لام الحي حنين وانشطت ... عصاها ولا صبنا عليه حكام
لكن ضميري يوم بان بهم البنا ... تبرم على شوك القتاد يرام
والا كما أبراص البهامي قوادح ... لهم بين عوج الكانفات ضرام
والا لكن القلب في يدين قابض ... اتاهم بمنشار القطيع غشام
لنا قلت نعفا من شقا البين زارني ... إذاه ينادي بالفراق وحام
الا يا ربوعا كان بالامس عامر ... بحي وحلة والقطين لمام
وغيدا انداني للخطا في ملاعب ... دجا الليل فيهم ساهرا وينام
ونعم تشوق الناظرين من التمامة ... لنا ما بدا من مهرق وكظام
وغذف دياسمها يروعوا مربيها ... واطلاو من سرب المها ونعام
واليوم ما بيها سوى البوم حولها ... ينوحوا على طلالها وحشام
وقفت بها طورا طويل نسالها ... بعين سخيفا والدموع جمام
ولا صح لي منها سوى وحش خاطري ... وسقمي من اسباب عرفت وهام
ومن بعد ذا تدي لمنصور بوعلي ... سلام ومن بعد السلام سلام
وقولوا لو يا بوالوفا كلح رايكم ... دخلتوا بحور غامقات دهام
زواخر ماتوقاس بالعود وانما ... لها سيلات على الفضا والاكام
ولا قتوا فيها قياسا يذلكم ... وليس البحور الطاميات تعام

وعانوا على هلكاتكم في ورودها ... من الناس عدمان العقول ليام
يا غزوتا ركبوا الصلالا ولا لهم ... قرار ولا دنيا لهن دوام
الا عناهم لو ترى كيف رايهم ... مثل سدور فلا ما لهن تمام
خلوا لغبا وبغاو في مرقب العلا ... مواضع ما هيا لهم بمقام
وحق النبي والبيت واركانها الذي ... و ما زارها في كل دهر وعام
لبد الليالي بيه إن طالت الحيا ... يذوقون من خمط الشكاع مدام
وان بدها تبلى البوادي عكايف ... بكل رديني مطربا وحسام
وكل مشتاقا كالشد اياه عابر ... عليها من اولاد الكرام غلام
وكل كميتي مكتفض عضض نابه ... يظل يصارع في العنان لجام
وتحبل بنا الارض العقيمة مدة ... وتولد لنا من كل ضيق كظام
بالابطال والقود الهجان وبالقنى ... لها وقت وجبات العدو زحام
نحجزها وانا عقيد نقودها ... وفي سن رمحي للحروب علام
وحنا كما اضراش البزا في اثر نجعكم ... حتى تقاضوا من ديون غرام
متى كان يوم الفحص يا مير بوعلي ... تلى سغابا صايدين قرام
كذلك بوحمو اشترى بغت داخص ... وخلى الجياد الغاليات تسام*
وخلا رجالا لا يرى الضيم جارهم ... ولا يخنعوا يرجى العدو ذمام
الا يقيموها ويقديو شورهم ... وهم عن زغبة دايما ودوام
كم ثار ظعنها على البدو سايق ... بين صحاصيح وبين حشام
في اثار قطاع الصوا بومياعل ... ليا ناض ترك الظاعنين رمام
وكم ذا يجيبوا في أثره من غنيمة ... حليف الثنا سجاج كل غيام
وان جاوا يجفوه الملوك ويبتغوا ... غدا ظعنه يحذي عليه قتام
عليكم سلام الله من لسن فاهم ... ما غنت ورقا وناح حمام

* كسام [ج].

ومن شعر عرب البَرِية بالشام ثم نواحي حَوْران لامرأة قتل زوجها وبعثت إلى أحلافه من قيس تُغريهم* بطلب ثأره :

تقـول فتـاة الحـي أم سـلامـة   بعين اراع اللـه من لا رثـا لهـا
تبات طـول الليل ما تالف الكـرى   موجعه كـن السفـا في مجالهـا
على ما جـرى في دارهـا وعيالهـا   بلحظـة عين غير البين حالـهـا
فقدتو شهاب الدين ياقيس كلكم   وغتوا عن أخـذ الثار ما ذا وفا لهـا
أنا قلت إذا ردوا الكتـاب يسـرني   وتبرد مـن نـيران قلـبي ذبالـهـا
أيـا حين تسـريح الذوايب واللحا   وبيض العذاري ما حميتوا جمالهـا

ولبعض الجُذاميين من أعراب مصر، من قبيلة هُلُبًّا منهم** :

يقـول الرديـنـي الرديـنـي صـادق   يهيئ بيوتـا محكمـات طرايـف
ألا أيهـا الغـادي علـى ايـد هيـة   جمالية ملـوا اللسـاع اللطـايـف
عليها غلام لا يـرى النـوم مغنـم   عظيـم الغنا ندب بالاخبارعـارف
إذا جيت مـن حـي هلبـا جماعـة   برازيـة إن زاف للحـرب زايـف
وقومي*** بني منظور لا ذقت فقدهم   لفوفي لورا ملقا ضعيـف وخايـف
ولـي من بنـي رداد كـل مجـرب   كفاهم الالهي معظمـات التلايـف
اتـاني مع الخطـار علـم مطـوح   وتفـريق ثبـات وراي مخـالـف
وكيـف اقر الضيـم وانتم جماعـة   على كل صهـال طويـل المعـارف
او يا لوان رايـا يضمكـم**** ولـو   ان فيـه المـال والـروح تـالـف

* تعزيهم [ج].
** هذه القطعة من شعر الجذامين لم ترد في [ج]. ووردت في [خ] و [د] و [ذ].
*** هذا البيت لم يرد إلا في [خ].
**** يلمكم [خ].

ولي مـن ذرا عليا عبيـد بن مـالك   بها شـرف عال على الناس شـارف
وخـلان صـدق من ذرا آل مسلـم   وانا من ذرا قومي كثير العجـارف*

وأمثال هذا الشعر عندهم كثير، وبينهم متداول. ومن أحيائهم من ينتحله، ومنهم من يستنكف عنه، كما بيناه في فصل الشعر، مثل الكثير من رؤساء رِياح وزُغْبة وسُلَيْم لهذا** العهد وأمثالهم.

والله الموفق.

الموشحات والأزجال للأندلس

وأما أهل الأندلس، فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه وبلغ التنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنًا منه سموه بـ "المُوَشَّح"(261)، ينظمونه أسماطًا وأغصانًا أغصانًا، يكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدّد منها بيتًا واحدًا، ويلتزمون عدد قوافي تلك الأغصان وأوزانها مُتتاليًا فيما بعد إلى آخر القطعة. وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات. ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب. وينسبون فيها ويمدحون، كما يُفعَل في القصائد.

* هكذا في [خ]. في [د] و[ذ] ورد هذا الشطر من البيت كالتالي : **اميرهم حمله جميع الطوايف**.
** **رياح لهذا** [ج]، [خ].
(261) لقد حظي الموشح باعتناء كبير في السنين الأخيرة من طرف الباحثين. سنذكر من بين أهم الدراسات قبل كل شيء البحث الرائد ل M. Hartmann, *Das arabische Strophengedicht*, Weimar, 1897 والدراستين المتأخرتين ل A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946 و S. M. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by L. P. Harvey, Oxford 1974.
انظر كذلك مقداد رحيم، **عروض الموشحات الأندلسية، دراسة وتطبيق**، بغداد، 1990 ؛ إبراهيم مجدي محمد شمس الدين، "نشأة الموشحات وأوائل الوشاحين في الأندلس"، **المناهل**، عدد 5، 1987، ص 83-149.

وتجارَوا في ذلك إلى الغاية، واستظْرفه الناس، وحمله الخاصة والكافة لسهولة تناوله وقرب طريقه. وكان المخترع لها بجزيرة الأندلس مُقَدَّم بن مُعَافَى القَبْري* من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرْوَاني. وأخذ عنه ذلك عبد الله** بن عبد ربه، صاحب **كتاب العقد**. ولم يظهر لهما مع المتأخرين ذكر، وكسدت موشحاتهما. فكان أول من برع في هذا الشأن بعدهما عُبَادة القَزّاز(262)، شاعر المعتصم ابن صُمَادِح، صاحب ألمرية. وقد ذكر الأعلم البَطَلْيَوْسِي أنه سمع أبا بكر بن زُهر*** يقول: "كل الوشاحين عِيال على عُبادة القزّاز فيما اتفق له من قوله:

بـدر تم شمس ضحى   غصن نقا مسك شم
ما أنـم ما أوضحـــا   ما أورقا ما أنسم****
لا جـرم من لمحـــا   قد عشقا قـد حـرم

وزعموا أنه لم يسبق عبادة وشّاح من معاصريه الذين كانوا في زمن الطوائف.

وجاء مصليًا خلفه منهم ابن ارفَعْ رأسَه، شاعر المأمون ابن ذي النُّون، صاحب طُلَيْطِلة. قالوا وقد أحسن في ابتدائه في الموشحة التي طارت له، حيث يقول:

* معافر الترمذي [ت]: معافر القبريري [ج]، [خ].
** أحمد [خ].
وهو الصواب.
(262) حسب ستيرن هوالشاعر محمد بن عبادة الذي عاش في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي. انظر S. M. Stern, Muhammad Ibn'Ubâda al-Qazzâz, in *Al-Andalus*, XV, 1950, 79-109
*** ابن زهير [ت] و[ج]، [خ].
والصواب ابن زهر.
**** أنم [ت]، [ج]، [خ].

العـــود قـد تـرنم   بـأبـدع تلـحـــين
وشقـت المـــذانب   ريـاض البســـاتين

وفي انتهائه، حيث يقول:

تخِطر ولشي تسلـم   عسـاك المـــأمـون
مـــروع الكتـــائب   يحيى ابن ذي النون

ثم جاءت الحلبة التي كانت في مدة المُلَثّمين، فظهرت لهم البدائع. وفرسان حلبتهم الأعمى التُّطيلي ويحيى بن بَقِي. وللتطيلي من الموشحات المذهبة قوله:

كيف السبيل إلى صبري   وفي المعـالم أشـجـان
والركـب وسط الفـلـى   بالخـرد النواعم قد بانوا

وذكر غير واحد من المشائخ أن أهل هذا الشأن بالأندلس يذكرون أن جماعة من الوشاحين اجتمعوا في مجلس بإشْبيلية، وكان كل واحد منهم قد صنع موشحة وتأنق فيها. فتقدم الأعْمَى التُّطيلي للأنشاد. فلما افتتح موشحته المشهورة بقوله:

ضاحـك عن جمـان   سـافـر عـن بـدر
ضـاق عنه الزمـان   وحـــواه صـدري

خرق ابن بَقِي موشحته، وتبعه الباقون.
وذكر الأعلم البطليَوْسي أنه سمع ابن زهر يقول: "ما حسدت قط وشاحًا

على قول إلا ابن بَقِي حين وقع له :

أما تـرى أحمـد　في مجده العالي　لا يـلـحـــق
أطلعـه الغـرب　فـأرنـا مثلـه　يـا مشـــرق

وكان في عصرهما من الوشاحين المطبوعين أبو بكر الأبْيَض. وكان في عصرهم أيضًا الحكيم أبو بكر ابن بَاجّة، صاحب التلاحين المعروفة. ومن الحكايات المشهورة أنه حضر مجلس مخدومه ابن تِيفَلْوِيت، صاحب سَرَقَسْطة، فألقى على بعض قيناته موشحته التي أولها :

جـرر الـذيــل أيما جـر　وصل السكر منه* بالسكر

فطرب الممدوح لذلك. فلما ختمها بقوله :

عقــد الله رايــة النصــر　لأمير العـلى أبــي بكـر

فلما طرق ذلك التلحين سمع ابن تيفلويت، صاح : "واطرباه"، وشق ثيابه وقال : "ما أحسن ما بدأت وما ختمت"، وحلف بالأيمان المغلظة لا يمشي ابن باجّة إلى داره إلا على الذهب. فخاف الحكيم سوء العاقبة، فاحتال بأن جعل ذهبًا في نعله ومشى عليه.

وذكر أبو الخطاب بن زُهر(263) أنه جرى في مجلس أبي بكر بن زُهر ذكر أبي

* منك [ت]. [خ].

(263) يشير هرتمان إلى أن هنا غلط، ويوحي أن الصحيح هو ابن دحية، الذي مات سنة 633. انظر هرتمان، ص 7، حاشية رقم 1.

بكر الأبْيَض، الوشاح المتقدم الذكر، فغض منه أحد الحاضرين. فقال : "كيف تغض ممن يقول :

ما لـذ لي شرب راح　على رياض الأقـــاح
لولا هضيم الـوشاح　إذا انثنى في الصباح

أو في الأصيل أضحى يقول　ما للشمول لطمت خـدي
وللشمـــال هبت فمـــال　غصن اعتدال ضمه بـردي

ممـــا أبـاد القلـوبـــا　يمشــي لنا مســتريبا
يا لحظــــة زد ذنوبـا　و يــا لمــــاه الشنيبا
بـــرد غليـل صب عليـــل　لا يستحيل فيه عن عهـدي
ولا يــزال في كــل حـــال　يرجو الوصال وهو في الصد

واشتهر بعد هؤلاء في صدر دولة الموحدين محمد بن أبي الفضل بن شَرَف. قال المس* بن دُوَيْرِدة : "رأيت حاتم بن سعيد على هذا الافتتاح :

شمـــس قارنت بدرا　راح ونــــديـــم

وابن هرَدُوس الذي له** :

يا ليلة الوصل والسعود　باللـــــه عـــــودي

* هكذا في [ت] و [ج]. وفي [خ] : الحسن.
** في [ج] لم يرد هذا القول لابن هردوس، عوض ذلك، نسب له قول ابن مؤهل الذي يأتي من بعد.

وابن مُؤَهَّل الذي له :

ما العيد في حلة وطاق   وشـــــم طيـــب
إنما العيد في التـلاقي   مـــع الحـــبيب

وأبو إسحاق الدُّوَيْني.

قال ابن سعيد : "سمعت أبا الحسن سهل بن مالِك يقول : إنه دخل على بن زُهر وقد أَسَنَّ، وعليه زي البادية، إذ كان يسكن بحصن إسْتَبَّة، فلم يعرفه. فجلس حيث انتهى به المجلس، وجرت المحاضرة أن أنشد لنفسه موشحة وقع فيها :

كحل الدجى يجري   مـن مقلـة الفجـر   علـى الصبــاح
ومعصـم النهـر   فـي حـلل خـضـر   مــن البطـــاح

فتحرك ابن زُهر وقال : "أنت تقول هذا ؟" قال : "اختبر". قال : "ومن تكون ؟" فعرفه. فقال :

"ارتفع . فوالله ما عرفتك".

قال ابن سَعِيد : "وسابق الحلبة التي أدركت هؤلاء أبو بكر بن زُهر، و قد شرَّقتْ موشحاته وغرَّبتْ". قال : "سمعت أبا الحسن سَهْل بن مالِك يقول : "قيل لابن زُهر : لو قيل لك ما أبدع ما وقع لك في التوشيح ؟ قال : "كنت أقول :

مـا للمـولـــه   من سكره لا يفيق   يا لـــه سكـــران
مـن غير خمـــر   ما للكئيب المشوق   يندب الأوطـــان
هـل تستعـــاد   أيامنـا بالخليـج   وليـــالـينا

أو يستفــــاد   من النسيم الأريج   مســك دارينا(264)
وإذ يـكـــاد   حسن المكان البهيج   أن يحـــيـنـــا
نهـر أ ظـلــه   دوح عليـه أنيـق   مــورق فينـــان
والمـاء يجـــري   وعائـم وغريــق   من جنا الريحـــان

واشتهر بعده ابن حيُّون الذي له من الزجل المشهور، وهو قوله*:

يفوق سهمه كل حين   بما شئت من يد وعين

وينشد في القضيتين :

خـلقـــت مـلـيـــح   علمـــت رامـــي   فلش نخلُ ساعَ من قتال
ونعمـــل بـــدي   العينن مْتــاعـــي   ما تعمـل يــدي بالنبال

واشتهر معهما يومئذ بغرناطة المُهر بن الفَرَس. قال ابن سَعِيد : "ولما سمع ابن زُهر قوله :

لله ما كان من يوم بهيج   بنهر حمص على تلك المروج   ثم انعطفنا على فم الخليج
نقص مسك الختام   عن عسجدي المدام   ورداء الأصيل   يطويه كف الظلام

قال : "أين كنا نحن عن هذا الرداء".

وكان معه في بلده مُطَرِّف. أخبر ابن سَعِيد عن والده أن مُطرّفًا هذا دخل

(264) "مسك دارين" عبارة متداولة في الشعر العربي القديم. ودارين اسم ميناء على شاطئ الخليج العربي، حيث كانت تصل العطور الشرقية. انظر ياقوت، **معجم البلدان**، ج 2، ص 537.
* لم يرد هذ المقتطف لابن حيون في [ج].

على ابن الفَرَس، فقام له وأكرمه. فقال : "لا تفعل". فقال ابن الفَرَس : "كيف لا أقوم لمن يقول :

قلـــوب تُصـــاب   بألحـــاظ تُصِـيب   فقل كيف نبقى بلا وجد

وبعد هؤلاء ابن حَزْمُون بمُرسية. ذكر ابن الرائس أن يحيى الخزْرَجي دخل عليه في مجلس، فأنشده موشحة لنفسه. فقال له ابن حَزْمُون : "ما الموشح بموشح حتى يكون عاريًا عن التكلف". قال: "مثل ماذا ؟" قال : "على مثل قولي :

يا هاجـري   هل إلى الوصال   منك سبيـل
أو هل ترى   عن هواك سالي   قلب العليل

وأبو الحسن سَهْل بن مالِك بغرناطة. قال ابن سَعِيد : "كان والدي يعجب بقوله :

إن سيل الصبـــاح   فـــي الشـــرق
عاد بحرا في أجمع   الأفـــــــق
فتداعت نـــوادب   الـــــــورق
أتـــراها خـــافت   مـــن الغـــرق
فبكـــت سحـــرة   علـى الـــورق

واشتهر بإشبيلية لذلك العهد أبو الحسن ابن الفَضْل. قال ابن سَعِيد عن والده : "سمعت سَهْل بن مالِك يقول له : "يا ابن الفَضْل، لك على الوشاحين الفضل بقولك :

وا حسرتا لزمان مضى   عشية بان الهوى وانقضى   وأفردت بالرغم لا بالرضى
وبت على جمـرات الغضـا
أعانق بالفكر تلك الطلول   وألثم بالوهم تلك الرسـوم

قال : "وسمعت أبا بكر بن الصّابُوني ينشد الأستاذ أبا الحسن الدَّبَّاج موشحاته غير ما مرة. فما سمعته يقول لله درك إلا في قوله :

قسما بالهوى لذي حجر   ما لليل المشوق من فجر
جمد الصبح ليس يطرد   ما لليلي فيما أظن غد   صح يا ليل أنك الأبد
أو قفصت قوادم النسر   فنجوم السما لا تسـري

ومن موشحات ابن الصّابُوني قوله :

ما حال صب ذي ضنا واكتئاب	أمـرضه يـا ويلتـاه الطبيـب
عامله محبوبه باجتناب	ثـم اقتدى فيه الكـرى بالحبيب
جفـا جفـوني النـوم لكنني	لـم أبكـه إلا لفـقـد الخـيـال
وذا الوصـال اليـوم قد غـرني	منـه كما شـاء وسـاء الوصـال
فلست بالـلائـم مـن صـدني	بصـورة الحـق ولا بالمحـال

واشتهر ببر العدوة ابن خَلَف الجَزائري، صاحب الموشحة المشهورة :

يد الأصباح قدحت زناد الأنوار   فـي مجـامـر الـزهـر

وابن خَزَر البِجائي، وله من موشحة :

ثغر الزمان موافق   حياك منه بابتسام

ومن محاسن الموشحات للمتأخرين موشحة بن سَهْل، شاعر إشْبيلية وسَبْتة من بعدها، هي قوله :

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى   قلب صب حله عن مكنس
فهو في نار وخفق مثل ما   لعبت ريح الصبا بالقبس

وقد نسج على منواله فينا صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب، شاعر الأندلس والمغرب لعصره، وقد مر ذكره، فقال :

جادك الغيث إذ الغيث همى   يا زمان الوصل بالأندلس
لم يكن وصلك إلا حلما   في الكرى أو خلسة المختلس
إذ يقود الدهر أشتات المنى   تنقل الخطو على ما يرسم
زمرا بين فرادى وثنى   مثل ما يدعو الوفود الموسم
والحيا قد جلل الروض سنا   فسنا الأزهار فيه تبسم
روى النعمان عن ماء السما   كيف يروي مالك عن أنس
فكساه الحسن ثوبا معلما   يزدهي منه بأبهى ملبس
في ليال كتمت سر الهوى   بالدجى لولا شموس الغرر
مال نجم الكأس فيها وهوى   مستقيم السير سعد الأثر
وطر ما فيه من عيب سوى   أنه مر كلمح البصر
حين لذ الأنس شيئا أو كما   هجم الصبح نجوم الحرس
غارت الشهب بنا أو ربما   أثرت فينا عيون النرجس
أي شيء لأمرئ قد خلصا   فيكون الروض قد مكن فيه
تنهب الأزهار فيه الفرصا   أمنت من مكره ما تتقيه

فإذا الماء تناجى والحصى   وخلا كل خليل بأخيه
تبصر الورد غيورا برما   يكتسي من غيظه ما يكتسي
وترى الآس لبيبا فهما   يسرق السمع بأذني فرس
يا أهيل الحي من وادي الغضا[265]   وبقلبي مسكن أنتم به
ضاق عن وجدي بكم رحب الفضا   لا أبالي شرقه من غربه
فأعيدوا عهد أنس قد مضى   تعتقوا عانيكم من كربه
واتقوا الله وأحيوا مغرما   يتلاشى نفسا في نفس
حبَّس القلب عليكم كرما   أفترضون عفا الحبس
وبقلبي منكم مقترب   بأحاديث المنى وهو بعيد
قمر اطلع منه المغرب   شقوة المغرى به وهو سعيد
قد تَساوى مُحسِن ومُذنِب   في هواه بين وعد ووعيد
ساحر المقلة معسول اللما   جال في النفس مجال النفس
سدد السهم وسمى ورمى   ففؤادي نهبة المفترس
إن يكن جارَ وخاب الأمل   وفؤاد الصب بالشوق يذوب
فهو للنفس حبيب أول   ليس في الحب لمحبوب ذنوب
أمره معتمل ممتثل   في ضلوع قد براها وقلوب
حكم اللحظ بها فاحتكما   لم يعاقب في ضعاف الأنفس
منصف المظلوم ممن ظلما   ومجازي البر منها والمسي
ما لقلبي كلما هبت صبا   عاده عيد من الشوق جديد
كان في اللوح له مكتتبا   قوله أن عذابي لشديد
جلب الهم له والوصبا   فهو للأشجان في جهد جهيد
لاعج في أضلعي قد أصرما   فهو نار في هشيم اليبس
لم يدع في مهجتي إلا الدما   كبقاء الصبح بعد الغلس

(265) وادي الغضا هو، حسب أصحاب الجغرافيا، مكان في شمال الجزيرة العربية، ولا شك أن هذا ليس هو المعني عند ابن الخطيب. ومن الممكن أن يكون إشارة إلى وادي غرناطة.

سلمي يا نفس في حكم القضا　　واعمري الوقت برجعي ومتاب
واصرف القول الى المولى الرضى　　ملهم التوفيق في أم الكتاب
الكريم المنتهى والمنتمى　　أسد السرح وبدر المجلس
ينزل النصر عليه مثلما　　ينزل الوحي بروح القدس

وأما المشارقة فالتكلّف ظاهر على ما عانوه من الموشحات. ومن أحسن ما وقع لهم في ذلك موشحة ابن سَنَاء المُلك المصري التي اشتهرت شرقًا وغربًا، أولها:

حبيبي ارفع حجاب النور　　عن العذار
نظر المسك على كافور　　في جلنار
كللي يا سحب تيجان　　الربا بالحلي
واجعلي سوارها منعطف　　الجدول

ولما شاع التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه وتصريع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية، من غير أن يلتزموا فيه إعرابًا. واستحدثوا فناً سموه بـ "الزجل"، والتزموا النظم فيه على مناحيهم لهذا العهد. فجاؤوا فيه بالغرائب. واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجَمة.

وأول من أبدع في هذه الطريقة الزجلية أبو بكر بن قُزْمان. وإن كانت قيلت قبله بالأندلس، لكن لم تظهر حلاها ولا انسبكت معانيها واشتهرت رَشاقتها إلا في زمانه. وكان لعهد المَلَثّمين، وهو إمام الزجّالين على الإطلاق.

قال ابن سَعِيد: "رأيت أزجاله مرْوية ببغداد أكثر مما رأيتها بحواضر المغرب". قال: "وسمعت أبا الحسن بن جَحْدَر الإشبيلي، إمام الزجّالين في عصرنا يقول: ما وقع لأحد من أئمة هذا الشأن مثل ما وقع لابن قُزْمان، شيخ

الصناعة، وقد خرج إلى مُتَنَزه مع بعض أصحابه، فجلسوا تحت عَريش وأمامهم تمْثال أسد من رخام يصب الماء من فيه على صفائح من الحجر متدرجة، فقال:

وعريش قد قام على دكان　　بحال رواق
وأسد قد ابتلع تعبان　　من غلظ ساق
وافتح فمو بحال إنسان　　بيه الفواق
وانطلق من تم على الصفاح　　والقى الصياح

وكان ابن قُزْمَان، مع أنه قُرْطُبي الدار، كثيراً ما يتردَّد إلى إشبيلية وينتاب نهرها. فاتفق أن اجتمع ذات يوم جماعة من أعلام هذا الشأن، وقد ركبوا في النهر للنزْهة، ومعهم غلام جميل الصورة من ثروة أهل البلد وبيوتهم. وكانوا مجتمعين في زورق للصيْد، فنظموا في وصف الحال، وبدأ منهم عيسى البَلِيد، فقال:

يطمع بالخلاص قلبي وقد فاتوا　　وقد ضمو عشقو لشهماتو
تراه قد حصل مسكين جملاتو
تقلق وكذلك أمر عظيم صابو　　لوحش الجفون الكحل إن غابوا
وديك الجفون الكحل ابلاتوا

ثم قال أبو عمرو بن الزاهد الإشبيلي:

نشب والهوى من لج فيه ينشب　　ترى إيش دعاه يشقى ويتعدب
مع العشق قام فيَ بالوان يلعب
وخلق كثير من ذا اللعب ماتوا

ثم قال أبو الحسن المُقْرئ الدّاني :

نهـار مليـح تعجبـنـي اوصـافـو   شـراب ومـلاح حـولي قد طافـوا
والمقلـين يقـول فصـفـصـافـو
والبـوري جـزي فمـقـلاتـو

ثم قال أبو بكر بن مَرْتِين :

الحق تريـد الحـديث بقـا لي عـاد   في الـواد بُحْمِيرْ والنُـزَهَ والصيـاد
لسنَـه حيتان ديـك الـذي يصطـاد
قلـوب الـوَرى هـي في شبيكـاتو

ثم قال أبو بكر بن قُزْمان :

إذا شـمـر اكمـامـو يـرميـهـا   تـرى البـوري يرشـق لذاك الجيهة
وليـس مـرَادُو أن يـقـع فيـهـا
الـى أن يقبـل يْـديـدَاتـو

وكان في عصرهم بشرق الأندلس يَخلَف الأسْوَد، وله محاسن من الزجل، منها قوله :

قد كنت منشوب واختشيت النشب   وردنـي العشـق لأمـر صعـب

وقوله فيه :

حين ننظـر الخـد الشـريـق البهي   ينتـهـي فـي الحمـر المـا ينتـهـي
يـا طالب الكِميـا في عيـنـي هـي   ننظـر بهـا الفضـة وترجـع ذهب

وجاءت من بعدهم حلبة كان سابقها مَدْغَلِّيس، وقعت له العجائب في هذه الطريقة. فمن قوله في زجله المشهور:

ورذاذ دق ينـزل   وشعـاع الشمس يضرب
فترى الواحـد يفضـّض   وتـرى الآخـر يـذهّب
والنبات يشرب ويسكـر   والغصون ترقص وتطرب
وتريد تجي الينا ثم تستحي وترجع

ومن محاسن أزجاله قوله :

لاح الضيا والنجوم حيارى   فقـم بنا ننـزع الكسـل
شُرَيب ممزوج من قراعـا   احلا هي عندي من العسل
يا من يلُمني كما نقلد   قلّدك الله بما تقـول
تقول بأن الدنوب يولد وانه يفسد العقول
لأرض الحجاز مور يكن لك رشد آش ساقك معي فذا الفضول ؟
مر انت للحج والزيارا ودَعْنِ في الشرب نتهمل
من لش لو قدرة ولا استطاعة النية ابلغ من العمل

وظهر بعد هؤلاء في إشْبيلية ابن جَحْدَر الذي فضل على الزجالين في فتح مُيُورْقة[266] بالزجل الذي أوله :

من عاند التوحيد بالسيف يمحق   أنـا بـاري ممـن يعـانـد الحـق

(266) في بداية القرن السادس الهجري، الثالث عشر الميلادي.

قال ابن سَعِيد : "لقيته ولقيت تلميذه اليَعْيَع، صاحب الزجل المشهور، أوله :

يا ليتني إن ريت حبيبي　　أقبل أذنو بالرسيلا
لش اخذ عنق الغزيل　　وسرق فم الحجيلا

ثم جاء من بعدهم أبو الحسن سَهْل ابن مالِك، إمام الآداب، ثم من بعدهم لهذه العصور صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب، إمام النظم والنثر في الملة الإسلامية غير مدافع. فمن محاسنه في هذه الطريقة :

امزج الأكواس واملأ لي نجدد　　ما خلق المال إلا أن يبدد

ومن قوله على طريقة الصوفية وينحو منحى الشُّشْتَري منهم :

بين طلوع وبين نزول　　اختلطت الغزول
ومضى من لم يكن　　وبقى من لم يزول

ومن محاسنه أيضًا قوله في ذلك المعنى :

البعد عنك يا بني أعظم مصائبي　　وحين حصل لي قربك سيبت قاربي

وكان لعصر الوزير ابن الخطيب بالأندلس محمد بن عبد العَظِيم، من أهل وادي آش. وكان إمامًا في هذه الطريقة. وله زجل يعارض به مَدْغَليس في قوله : "لاح الضيا والنجوم حيارى" بقوله :

حل المجون يا أهل الشطارا　　مذ حلت الشمس بالحمل
تجددوا كل يوم خلاعا　　لا تجعلوا بينها ثمل
إليها نتخلعوا في شِنيل　　على خضورة ديك النبات
وخل بغداد واخبار النيل　　احسن هي عندي ديك الجهات
وطا فيها اصلح من أربعين ميل　　إن مرت الريح عليه وجات
لم تلتقي للغبار إمارا　　ولا بمقدار ما يكتحل
وكيف ليش فيه موضع رقاعا　　الا وتسرح فيه النحل

وهذه الطريقة الزجلية لهذا العهد هي فن العامة بالأندلس من الشعر، وفيها نظمهم، حتى أنهم لينظمون بها في سائر البحور الخمسة عشر، لكن بلغتهم العامية. ويسمونه "الشعر الزجلي"، مثل قول شاعرهم :

دهر لي نعشق جفونك وسنين　　وانت لاشفقا ولا قلب يلين
حتى ترى قلبي من أجلك كيف رجع　　صفة السكة بين الحدادين
الدموع ترش والنار تلتهب　　والمطارق من شمال ومن يمين
خلق الله النصارى للغزو　　وانت تغزو قلوب العاشقين

وكان من المجيدين في هذه الطريقة لأول هذه المائة الأديب أبو عبد الله اللّوشي. وله من قصيدة فيها يمدح السلطان ابن الأحمر :

ظل الصباح قم يا نديم نشربوا　　ونضحكوا من بعد ما نطربوا
سبيكة الفجر احكت شفق　　في ميلق الليل فقم قلبو
ترا عيارا خالص ابيض انقي　　فضة هو لكن الشفق ذهبو
فتنفق سكتوا عند البشر　　نور الجفون من نورها يكسبو
فهو النهار يا صاحبي للمعاش　　عيش الفتى يا لله ما اطيبو

والليل يضا للقبل والعناق … على سرير الوصل نتقلبو
جاد الزمان بعد ما كان بخيل … وليش كيفلت من يديه عقربو
كما جُرِع مرو فما قد مضى … يشرب بنينو ويوكل طيبو
قال الرقيب يا أُدبا أشُّ ذا … في الشرب والعشق نرى تنجبو
واتعجبوا عدالي من ذا الخبر … فقلت يا قوم من ذا تتعجبوا
يعشق مليح إلا رقيق الطباع … علاش كنْقرَو بالله أو نكتبوا
ليش يربح الحسن إلا شاعر أديب … يقتض بكرو ويدع ثيبو
وإنما الكاس فحرام هو حرام … على الذي ليش يدرِ كيف يشربو
واهل العقل والحنكر او المجون … يغفر ذنوبهم هذا إن ذنبوا
وذا الذي يخلبنا حسنو او لم … نقدر بحسن الفاظ ان نخلبو
صبى هي سمان تطفي الجمر … وقلبي في جمر الغضا تلهبو
غزال هي تنظر قلوب الأسود … وبالوهم قبل النظر يذهبوا
ثم تحييهم إذا تبسم فيضحكوا … من بعد ما ينْدبوا
فميم كالخاتم وثغر انقى … خطيب لما للقبل يخطبوا
جوهر في مرجان اي عقد يا فلان … قد صفقوا الناظم ولم يثقبو
وشاربن اخضر يريد ليش … يريد من شبهو بالمسك قد عيبو
تسبل دلال مثل جناح الغراب … ليالي هجري منو يستغربوا
على بدن بيض فلون الحليب … لم قط راعي في الغنم يحلبو
وزوج نهدات علمت قلبها … ديك الصلابا ما ريت ما اصلبو
تحت العكاكن معها خصرا … رقيق من رقتو يخفى اذا تطلبو
ارق هو من ديني فما نقول … خذ ترى عبدك ستي ما اكذبوا
أي دين بقا لي معك او اي عقل … من يتبعك من ذا وذا تسلبو
وتحمل ردافا ثقال كالرقيب … حين ينظر العاشق وحين يرقبو
ان لم ينفس غرزا وينقشع … في طرف ديسا والنبي تصلبو
قصر يصير ليك المكان حين تجي … وحين تغيب يرجع في عيني قبو

محاسنك مثل خصال الامير … او الرمل من هو الذي يحسبو
عماد الامصار وفصيح العرب … فمن فصاحة لفظه نتعربو
بجملة العلم انفرد والعمل … ومع بديع الشعر ما اكتبو
ففي الصدور بالرمح ما طعنو … وفي الرقاب بالسيف ما اضربو
من السما يحسد في اربع صفات … ممن بعدو قلي او يحسبو
الشمس نورو والقمر همتو … والغيث جودو والنجم منصبو
يركب جواد الجود ويطلق عنان … الاعتنا والجد حين يركبو
من خلعتو نلبس في كل يوم … من طيب ثناه العالي نطيبو
نعمتو تظهر على من يرتجيه … قاصد و وارد قط ما خيبو
قد ظهر الحق وكان في حجاب … لش يقدر الباطل بعد يحجبو
وقد بنا بالي ركن التقا … من بعد ما كان الزمان خربو
تخافو حين تلقاه كما ترتجيه … فمع سماحة وجهو ما اهيبو
يلقا الحروب ضاحك وهي عابسا … غالب هو لش في الدنيا من يغلبو
إذا جبد سيفو ما بين الردود … فليس يثنى على من يضربو
وهو سمي المصطفى والإله … للسلطنا اختارو واستنخبو
تراه خليفة امر المسلمين … يقود جيوشو ويزين موكبو
لذي الامارا تنخضع الروس … نعم وفي تقبيل يديه يرغبو
بيته بني نصر بدور الزمان … يطلعو في المجد ولا يغربو
وفي المعالي والشرف يبعدو … وفي التواضع والحيا يقربو
فالله يبقيهم ما دار الفلك … وشرقت شمسُو ولاح كوكبُو
وما يغني ذا القصيد في عروض … ياشمس خدر ما لها مغربو

ثم استحدث أهل الأمصار بالمغرب فنًا آخر من الشعر في أعاريض مزدوجة كالموشح، ينظموا فيه بلغتهم الحضرية أيضًا وسمّوه "عَرُوض البَلَد". وكان أول من استحدثه منهم رجل من أهل الأندلس نزل بفاس، يُعرَف بابن

عُمير. فنظم قطعة على طريقة الموشح، ولم يخرج فيها عن مذهب الإعراب إلا قليلا*، مطلعها :

أبكاني بشاطي النهر نوح الحمام   على الغصن في البستان قريب الصباح
وكف السحر يمحو مداد الظلام   وما الندى يجري بثغر الأقاح
باكرت الرياض والطل فيه افترق   كثير الجواهر في نحور الجوار
ودمع النواعر ينهرق انهراق   تحاكي ثعابين حلقت بالثمار
لُوِّوْ بالغصون خلخال على كل ساق   ودار الجميع بالروض دور السوار
وأيدي الندى تخرق جيوب الكمام   وتحمل نسيم المسك عنها رياح
وعاج الضيا يطلى بمسك الغمام   وجر النسيم ذيلو عليها وفاح
رايت الحمام بين الورق في القضيب   قد ابتلت رياشو بقطر الندى
ينوح مثل ذاك المستهام الغريب   قد التف من توبو الجديد في ردا
ولكن بفاه احمر وساق خضيب   ينظم سلوك جوهر ويتقلدا
جلس بين الغصان جلسة المستهام   جناحا توسد والتوى في جناح
وصار يشتكي ما في الفؤاد من غرام   منها ضم منقارو لصدرو وصاح
فقلت أحمام احرمت عيني الهجوع   ادَّى ما تزال تبكي بدمع سفوح
قال لي بكيت حتى صفت لي الدموع   بلا دمُع نبقى طول حياتي ننوح
على فرخ طار لي لم يكن لو رجوع   ألفت البكا والحزن من عهد نوح
كذا هو الوفا قلت كذا هو الذمام   انظر للجفون صارت بحال الجراح
وانتم من بلا منكم إذا تم عام   يقول قد عياني ذا البكا والنواح
قلت أحمام لو خضت بحر الضنا   كان تبكي وترثي لي بدمع هتون
ولو كان في قلبك ما في قلبي أنا   رماد كان تصير تحتك فروع الغصون
اليوم نقاسي الهجر كم من سنا   حتى لا سبيل جملة تراني العيون

* هكذا في [خ]. والعبارة **إلا قليلا** لم ترد لا في [ت] ولا في [ج].

ومما كسا جسمي النحول والسقام   اخفاني نحولي عن عيون اللواح
لو جَتْنِي المنايا كان نموت في المقام   ومن مات بعد يا قوم لقد استراح
قال لي لو زفرت الا وداب الرياض   من خوفي عليه ردّت النفس للفؤاد
وانخضبت من دمعي وداك البياض   طول العهد في عنقي ليوم التناد
وأما طرف منقاري حديثو استفاض   بحال طرف شعلة وجسمي رماد
وتبكي* وترِثى لي صنوف الحمام   ومن ضاق بحالي الصد والهجر ناح
فيا بهجة الدنيا عليك السلام   إذا لم نجد راحة فيك ولا مستراح

فاستحسنه أهل فاس وولعوا به، ونظموا على طريقته، وتركوا الإعراب الذي ليس من شأنهم. وكثر شياعه بينهم، واستفحل كثير منهم، ونوّعوه أصنافًا إلى "المزوج" و"الكازي" و"الملعبة" و"الغزل". واختلفت أسماؤها باختلاف ازدواجها وأوزانها وملاحظاتهم فيها.

فمن "المزوج" ما قاله ابن شُجَاع، من فحولهم، وهو من أهل تازَى :

المال زينة الدنيا وعز النفوس   يبهي وجوها ليس هي باهيا
منها كل من هوا كثير الفلوس   ايلوه الكلام والرتبة العاليا
يكبر من كثر مالو ولو كان صغير   ويصغر عزيز القوم إذ يفتقر
من ذا يتطبق صدري ومن ذا تغير   وكان يفقع لولا الرجوع للقدر
إدى يلتجي من هو في قومو كبير   لمن لا أصل عندو ولا لو خطر
لقد ينبغي نحزن على ذي العكوس   ونصبغ عليه توبي فراس خابيا
إدى صارت الذناب أمام الروس   وصار يستفيد الواد من الساقيا
ضعف الناس عمل ذا او فساد الزمان   ما ندريو على من نكثرو ذا العتاب
ادي صر فلان واليوم يصبح بوفلان   ولو ريت وكف حتى يرد الجواب
عشنا والسلام حتى راينا عيان   انفاس السلاطين في جلود الكلاب

* لم يرد البيتان الأخيران إلا في [خ].

كبار النفوس جد اضعاف الاسوس هم في ناحيا والمجد في ناحيا
يروا انهم والناس يروهم تيوس وجوه البلد والعمدة الراسيا

ومن مذاهبهم قول ابن شُجَاع منهم في بعض "مزوجاته" :

تعب من تبع قلبو ملاح ذا الزمان اهمك يا فلان لا يلعب الحسن بيك
ما منهم مليحا عاهد الا وخان قليل من عليه تحبس ويحبس عليك
يتيهوا على العشاق ويتمنعوا ويستعمدوا تقطيع قلوب الرجال
وإن واصلوا من حينهم يقطعوا وإن عاهدوا خانوا على كل حال
مليح كن هويت ونشبت قلبي معو وصيرت من خدي لقدمو نعال
ومهدت لو من وسط قلبي مكان وقلت اكرم قلبي لمن حل بيك
وهون عليك ما يعتريك من هوان فلا بد من هول الهوا يعتريك
حكمتو عليا وارتضيت به امير فلو كان ترى حالي إذا تبصرو
نرجع مثل ذروحة* فوجه الغدير يدر به ويتفطس بحال الجرو
وتعلمت من ساعا بسبق الضمير ونفهم مرادو قبل أن يذكرو
ونحتل في مطلوبو ولو أن كان عصر في الربيع أو في الليالي فريك
ونمشي نسوقو ولو يكن في إصفهان واش ما يقُل يحتاج نقُل لُو يْجيك

حتى أتى على آخره.

وكان منهم علي بن المؤذِّن بتلمسان.

وكان لهذه العصور القريبة من فحولهم بزَرْهُون، من نواحي مكناسة، رجل يعرف بالكَفِيف، أبدع في مذاهب هذا الفن. ومن أحسن ما علق له بمحفوظي قوله في رحلة السلطان أبي الحسن وبني مرين إلى إفريقية يصف

* درحولي [ج]. والكلمة العربية الأصلية هي : ذُراح ، ذرِّيح، أو ذريحة.

هزيمتهم بالقيروان ويعزيهم عنها ويؤنسهم بما وقع لغيرهم، بعد أن عتبهم على غزائهم إلى إفريقية، في ملعبة من فنون هذه الطريقة، يقول في مفتتحها، وهو من أبدع مذاهب البلاغة في الأشعار بالمقصد في مطلع الكلام وافتتاحه، ويسمى "براعة الاستهلال" :

سبحان مالك خواطر الأمرا بنواصيها في كل حين وزمان
إن طعناه أعظم لنا نصرا وإن عصيناه عاقب بكل هوان

إلى أن يقول في السؤال عن جيوش المغرب بعد التخلُّص :

كن مرعي قل ولا تكن راعي فالراعي عن رعيتو مسؤول
واستفتح بالصلاة على الداعي للإسلام والرضا السني المكمول
للخلفا الراشدين والاتباعي واذكر بعدم إذا تحب وقول
أحجاجا تخللوا الصحرا ودروا شرح البلاد مع السكان
عسكر فاس المنيرة الغرا اين سارت به عزايم السلطان
أحجاج بالنبي الذي زرتم وقطعتم لو كلاكل البيدا
عن جيش الغرب حين نسالكم المتلوف في فريقيا السودا
ومن كان بالعطا يزودكم ويدع برية الحجاز رغدا
قام قل كالسد صادف الحدرا وتفجر شوط بعد ما يحتقان
وانزل كردم وبهت في الغبرا ادى صار ارغر (؟) لهم سجان
لو كان ما بين تونس القربا وبلاد الغرب رد السكندر
يبني على شرقها الى غربا طبقا يحدد وثانيا يصفر
لا بد الطير كُن يْجيبْ نْبا أوْ ياتِ الريح عنم بفرد خبر
معوضها من امور وما شرا لو تقرا في القول مع الويدان
لجرت بالدم وانصدع حجرا وهوت لحراف وحفت القران

ادري لي فعقلك الفحاص	وتفكر لي فخاطرك جمعا
إن كان تعلم حمام ولا رقاص	عن السلطان سهر وقل سبعا
بظهير عبد المهيمن الغواص	وعلامات تنشر على الصمعا
الا قوم عاريين بلا سترا	مجهولين لا مكان ولا امكان
ما يدريوا كيف يصورو الكسرا	أو كيف دخولوا مدينة القيروان
أمولاي بوالحسن خطينا الباب	فقضية سيرنا إلى تونس
فغنا كنا عن الجريد والزاب	واش لك فاعراب فريقيا الغوبس
ما بلغك عن عمر فتا الخطاب	الفاروق فاتح القرى المولس
ملك الشام والحجاز وتاج كسرا	وفتح من فريقيا دكان
كان ذا ذكرت لو مرة ذكرا	ويقول فيها تفرق الاخوان
هذا الفاروق زمرد الاكوان	صرح في افريقيا بذا التصريح
وبقت جما إلى زمن عثمان	وفتحها ابن الزبير عن تصحيح
لمن دخلت غنايما الديوان	مات عثمان وانقلبت علينا الريح
وافترق الناس على ثلاث امرا	وبقا ما هو السكوت عنو ايمان
فإذا كان ذا في مدة البررا	اش تعمل في اواخر الازمان
وا صحاب الجفر في كتيباتا	وفي تاريخ كاتبا وكيوانا
يذكرو في صفحها وابياتا	شق وسطيح وابن مرانا
ان مرين إذا انكت برايات	لجدر تونس فقد سقط شانا
وذكرنا قال لسيد الوزرا	عيسى بن الحسن الرفيع الشان
قل لي ربنا وانا بذا أدرا	لكن دا جا القدر عمت الجفان
ويقول لك ما رما المرينيا	من حضرة فاس الى عرب دباب
راد المولى بموت بويحيا	سلطان تونس وصاحب العناب

ثم أخذ في ترحيل السلطان وجيوشه إلى آخر رحلته ومنتهى أمره مع أعراب إفريقية، وأتى فيها بكل غريبة من الإبداع.

و أما أهل تونس، فاستحدثوا فن الملعَبة أيضًا على لغتهم الحضرية، إلا أن أكثره رديء، ولم يعلق بمحفوظي منه شيء لرداءته.

وكان لعامة بغداد أيضًا فن من الشعر يسمّونه "المواليا"، وتحته فنون كثيرة يسمّون منها "الحوفي"، و"كان وكان"، و"ذو بيتين"، على اختلاف الموازين المعتبَرة عندهم في كل واحد منها. وغالبها مُزْدَوِجة من أربعة أغصان.

وتبعهم في ذلك أهل مصر والقاهرة، وأتوا فيها بالغرائب، وتجارَوا فيها في أساليب البلاغة بمقتضى لغتهم الحضرية، فجاؤوا بالعجائب.

ورأيت في **ديوان الصَّفِي الحِلِّي** من كلامه أن "المواليا" من بحر البسيط، وهو ذو أربعة أغصان وأربع قواف، ويُسمَّى "صوتًا" "ذُو بَيْتَيْن"، وأنه من مخترعات أهل واسط، وأن "كان وكان" فهو قافية واحدة وأوزان مختلفة في أشطاره. والشطر الأول من البيت أطول من الشطر الثاني، ولا تكون قافيته إلا مردفة بحرف العلة، وأنه من مخترعات البَغادِدة. وأنشد فيه:

لنا بغمز الحواجب	حديث تفسيرو منو
وأم الاخرس*	تعرف بلغة الخرسان

انتهى كلام الصَّفِي.

ومن أعجب ما علق بحفظي من "المواليا" قول شاعرهم:

هذي جراحي طريا	والدما تنضح
وقاتلي يا خيَا	في الفلا يمرح
قالوا وتاخذ بثارك	قلت ذا اقبح
ادى جرحتي يداويني	يكون اصلح

* هكذا في [ت] و[ج]. في [خ]: أم الأحدب.

ولغيره :

طرقت باب الخبا قالت من الطارق   فقلت مفتون لا ناهب ولا سارق
تبسمت لاح من ثغرها بارق   رجعت حيران في بحر ادمعي غارق

ولغيره :

عهدي بها وهي لا تامن على البين   وان شكوت الهوى قالت فدتك العين
لمن تعاين لها غيري غلام زين   ذكرت لها العهد قالت لك علي دين

ولغيره في وصف الحشيش :

خمرة سر أوا التي عهدي بها باقي   تغني عن الخمر والخمار والساقي
قحبا ومن قحبها تعمل على إحراقي   خبيتها في الحشا طلت من أحداقي

ولغيره* :

يا من وصالو لاطفال المحبة نح   كم توجع القلب بالهجران أوه أح
أودعت قلبي حوحو والتصبر بح   كل الورى كخ في عيني وشخصك دح

ولغيره :

ناديتها ومشيبي قد طواني طي   جودي عليا بقبلة في الهوى يا مَيْ
قالت وقد تركت داخل فؤادي كي   ما ظن ذا القطن يغشى فم من هو حي

* هذا المقتطف والمقتطف الذي يليه لم يردا في [خ].

ولغيره :

راني ابتسم سبقت سحب ادمعي برقو   ماط اللثام تبدا بدر في شرقوا
اسبل دجى الشعر تاه القلب في طرقو   رجع هدانا بخيط الصبح من فرقو

ولغيره :

يا حادي العيس ازجر بالمطايا زجر   اوقف على منزل احبابي قبل الفجر
وصيح في حيهم يا من يريد الاجر   ينهض يصلي على ميت قتيل الهجر

ومن الذي يسمّونه "ذو بيتين" :

قد أقسم من أحبه بالباري   أن يبعث طيفه مع الأسحار
يا نار شوقي به فاتقدي   ليلا فعساه يهتدي بالنار

[ولغيره] :

عيني* التي كنت نظركم بها باتت   ترعى النجوم وبالشهيد اقتاتت
وأسهم البين صابتني ولا فاتت   وسلوتي أعظم الله أجركم ماتت

[ولغيره] :

هويت** في قنطرتكم يا ملاح الحكر   غزال يبلي الأسود الضارية بالفكر
غصن إذا ما انثنا يسبي البنات البكر   وإذا تهلل فما للبدر عندو ذكر

* البيتان التاليان وردا قبل "الذو بيتين" في [خ].
** عوض عن البيتين التاليين، ورد في [خ] :

قال الحمام إلى الباز داري سرحني   مالي عليك أذية كم تلوحني
وترسل الباز بمخلبو تجرحني   وبعد صبري على الآلام تذبحني

واعلم أن الأذواق في معرفة البلاغة منها كلها إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها حتى يُحصّل ملكتها، كما قلناه، في اللغة العربية[267]. فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل المشرق والأندلس، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب، لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلف فيهم، وكل أحد مدرك بلاغة لغته وذائق محاسن الشعر من أهل جلدته.

وفي خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم أيات للعالمين[268].

(267) انظر ص 264-265 أعلاه.
(268) آية 22، سورة الروم (30).

[خاتمة]

وقد كدنا أن نخرج عن الغرض، وعزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، فقد استوفينا من مسائله ما حسبنا كفاء له. ولعل من يأتي من بعدنا ممن يؤيّده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبناه. فليس على مستنبط الفن استقصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئًا شيئًا إلى أن تكمل.

والله يعلم وأنتم لا تعلمون[269].

قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع* والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة. ثم نقحته بعد ذلك وهذبته، وألحقت به من تواريخ الأمم كما ذكرته** في أوله وشرطته.

وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم***.

(269) آيات 216 و232 من سورة البقرة (2)، و 66 من سورة آل عمران (3)، و19 من سورة النور(24).
* الجزء المشتمل على المقدمة بالوضع [ج].
** تواريخ العرب والبربر ما اخترته، ثم استوفيت بعد ذلك في هذا الكتاب الملقب ب الظاهري خبر الدول في الخليقة والعالم واستوعبته، حسبما ذكرته [ج].
*** يرد بعد هذا الختام في [ج]: كمل الجزء الثاني من كتاب الظاهري في العبر بأخبار العرب والعجم والبربر. وبكماله كملت المقدمة العلمية المذكورة في أوله، يتلوه في الجزء الثالث الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدإ الخليقة وإلى هذا العهد، وأخبار معاصريهم من أمم العجم. والحمد لله حق حمده، وصلواته على سيدنا ومولانا محمد نبيه وعبده وعلى آله وصحبه وسلامه.

بيبليوغرافية موجزة

نكتفي هنا بالإشارة إلى النشرات الكاملة لأعمال ابن خلدون، والترجمات بالفرنسية والأنجليزية. من أجل بيبليوغرافية أكثر تفصيل، نحيل القارئ إلى الكتب الثلاثة التالية :

Franz Rosenthal, *The Muqaddumah*, Princeton University Press, Princeton, 1967.

عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات ابن خلدون**، الدار العربية للكتاب، طرابلس، تونس، 1979

Aziz Al Azmeh, *Ibn Khaldûn in Modern Scholarship*, A Stydy in Orientalism, Third World Center for Research and Publishing, London, 1981.

1. أعمال ابن خلدون

–ا– النشرات

نصر الهوريني، ابن خلدون، **المقدمة**، المطبعة الأميرية، بولاق، 1857/1274.

نصر الهوريني، **كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر**، 7 أجزاء، بولاق، 1867/1284

Étienne Quatremère, *Les Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, texte arabe, 3 vol. (*Notices et Extraits*, XVI, XVII, XVIII), Paris, 1858.

يوسف داغر، **تاريخ العلامة ابن خلدون**، 7 أجزاء، بيروت، 1956.

عبد الواحد وافي، **مقدمة ابن خلدون**، 4 أجزاء، القاهرة، 1957–1960.

Slane, de, W. M., *Histoire des dynasties musulmanes du Maghreb*, 2 vol., Agler, 1263/1847.

محمد بن تاويت الطنجي، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، القاهرة، 1951/1370.

محمد بن تاويت الطنجي، ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، إستانبول، 1958.

روبيو، ل.، ابن خلدون، **لباب المحصل في أصول الدين**، تطوان، 1952.

–ب– ترجمات الأعمال الكاملة

إلى الفرنسية :

Slane, de, W. M., *Autobiographie d'Ibn Khaldoun*, in *Journal Asiatique*, 4e série III (1844), republiée dans *Notices et Extraits*, XIX, Paris. 1863.

Slane, de, W. M., *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 4 vol., Paris, 1852.

Slane, de, W. M., *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, 3 vol., Paris, 1863.

Monteil, V., Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*, 3 vol., Beyrouth, 1967.

Cheddadi, A., *Le Voyage d'Occident et d'Orient*, Autobiographie, Sindbad, Paris 1980.

Cheddadi, A., Ibn Khaldûn, *Le livre des Exemples*, I, Autobiographie, Muqaddima, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2002.

Pérez, R., *La Voie et la Loie ou le Maître et le Juriste*, Sindbad, Paris, 1991.

إلى الانجليزية :

Rosenthal, F., Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, An Introduction to History, Princeton University Press, Princeton, First Publishing 1958, Second edition with corrections and augmented Bibliography, 1967.

فهرس عام للأسماء